Wolfhart Pannenberg

Una historia de la filosofía desde la idea de Dios

Teología y filosofía

Ediciones Sígueme - Salamanca 2001

Traducción de Rafael Fernández de Murga Duque
sobre el original alemán *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996
© Ediciones Sígueme, S.A., Salamanca 2001
c/ García Tejado, 23-27 - E-37007 - Salamanca/España

ISBN: 84-301-1406-8
Depósito legal: S. 3-2001
Fotocomposición Rico Adrados, S.L. (Burgos)
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona.
Polígono El Montalvo – Salamanca 2001

CONTENIDO

Prólogo 11

Introducción 13

1. Observaciones preliminares sobre la función de la filosofía en los estudios teológicos 13
2. El fundamental significado del discurso sobre Dios para las relaciones entre la teología y la filosofía .. 14
3. El concepto de mundo correspondiente a la idea de Dios y el enfrentamiento entre la filosofía y las ciencias particulares 18

1. Tipos de definición sobre la relación entre filosofía y teología 23
   1. La teología en oposición a la filosofía 24
   2. El cristianismo como filosofía verdadera 26
   3. La filosofía como función de la «razón natural» diferenciada de la revelación sobrenatural 29
   4. Universalidad racional y subjetividad religiosa 34
   5. La elevación de la representación religiosa a concepto filosófico 38

2. La recepción cristiana del platonismo 45
   1. La idea de Dios y la doctrina platónica de los principios 49
   2. El ideal de vida de la semejanza progresiva con Dios 60
   3. Iluminación y gracia 66
   4. Las transformaciones y rectificaciones cristianas de las doctrinas platónicas 69
   5. Persistencia y actualidad del pensamiento platónico . 76

3. El influjo de Aristóteles en la teología cristiana .....
1. Las ideas nucleares de Aristóteles y su relación con Platón .....
2. Aristóteles en la teología patrística .....
3. La recepción cristiana de Aristóteles en la Edad Media latina y sus problemas .....
4. La modernidad y Aristóteles .....

4. La relación del pensamiento cristiano con la filosofía estoica .....
1. Origen y rasgos fundamentales del sistema escolar estoico .....
2. La teología cristiana y la Stoa .....
3. La importancia de los motivos estoicos para la separación de la Edad Moderna del cristianismo .....

5. Contribuciones del cristianismo al repertorio de temas de la filosofía .....
1. La contingencia del universo y de todo ser finito ..
2. La concentración en la individualidad .....
3. La comprensión del universo como historia .....
4. La valoración positiva del infinito .....
5. Repercusiones de la fe cristiana en la encarnación .

6. La emancipación de la cultura moderna del cristianismo .....

7. Los nuevos impulsos de la filosofía en los comienzos de la Edad Moderna y su relevancia teológica .....
1. La renovación cartesiana de la teología filosófica y los problemas de ella derivados .....
2. John Locke y el empirismo .....

8. El influjo de Kant en la teología .....
1. Impulsos teológicos en la evolución de la filosofía kantiana .....
2. La antropologización de las funciones metafísicas de Dios en la *Crítica de la razón pura* .....
3. La ética y la filosofía de la religión kantianas .....
4. El influjo de Kant en la teología .....

9. Los comienzos del idealismo 247
1. Johann Gottlieb Fichte y la disputa del ateísmo 248
2. Los comienzos de Schelling y Hegel 259
3. La relación de Schleiermacher con el idealismo ... 272

10. El sistema hegeliano 291
1. Fundamentos y primera versión 292
2. Filosofía real y lógica 299
3. Reacciones de la teología cristiana a la filosofía de Hegel 312
4. Límites e importancia de la filosofía de Hegel 321

11. El giro antropológico 331
1. El signo de la filosofía posterior a Hegel 331
2. Los nuevos impulsos de la filosofía tras la muerte de Hegel 340
3. La redefinición de la existencia humana tras la muerte de Dios 355
4. La aparición de la filosofía de la naturaleza 383

12. Teología y filosofía hoy 403
1. Hombre y religión 403
2. Teología filosófica y religión histórica 405
3. Concepto de mundo e idea de Dios 408

Índice general 413

PRÓLOGO

En el presente libro ofrezco de forma elaborada, el manuscrito de un curso que durante años he impartido regularmente. Sin apenas modificarlo en su estructura, ciertamente lo he ido revisando de tanto en tanto, hasta que por fin lo dicté en Múnich, durante el semestre invernal de 1993-1994, como cierre de mi actividad académica ordinaria. Me he decidido a publicarlo dada la escasa bibliografía que, por desgracia, existe sobre una materia tan importante: el acceso de los teólogos a la filosofía. En cuanto a la relevancia de esta cuestión para el estudio de la teología, también me he pronunciado al principio de la introducción. Por otro lado, y al margen de esto, las relaciones entre filosofía y teología también deberían interesar a todo el mundo.

La cuestión de la relación entre filosofía y teología, sobre todo del valor de la filosofía para la teología en el decurso histórico, constituye el punto clave de esta exposición. Ahora bien, la razón de utilizar un método diacrónico-histórico de los sistemas filosóficos, en vez de uno sistemático, se fundamentará a lo largo de la introducción. El que, por otra parte, en una exposición como ésta las formaciones de sistemas que han aparecido a lo largo de la historia de la filosofía se hayan tratado tan sumariamente, es algo que cae por su peso. Las referencias bibliográficas que se dan en este sentido también han sido reducidas al mínimo. Pero el que quiera profundizar en alguno de los puntos que aquí abordamos, podrá encontrar sin duda alguna orientación sin excesivo esfuerzo.

Por otro lado, no ha quedado más remedio que resumir todo lo relativo a la historia de la influencia de los distintos sistemas filosóficos. Y sin embargo, aquí reside justamente uno de los intereses mayores de la presente exposición. Esto vale, en primer lugar, para la historia de la influencia de la filosofía antigua en el pensamiento cristiano. Solamente después (capítulo 5), se abor-

dará la cuestión de la contribución del cristianismo a los temas y problemas de la filosofía. Por último, en los capítulos siguientes se tratará de la relación entre el pensamiento moderno y el cristianismo, primero a partir de una serie de consideraciones generales, y después mediante los nuevos impulsos que han determinado a la filosofía en los comienzos de la Edad Moderna (capítulo 7), especialmente desde Immanuel Kant y el riquísimo influjo que ha producido su pensamiento en la teología.

Después de presentar el debate entre las formaciones sistemáticas idealistas, se tratará la filosofía postidealista –desde un punto de vista general– a partir del giro antropológico (capítulo 11). De las orientaciones postexistencialistas se hará tan sólo una exposición de la filosofía de los procesos, desde su origen en Bergson hasta Whitehead y su escuela. De hecho, a diferencia de la mayoría de las demás orientaciones filosóficas del siglo XIX, ésta debe entenderse como un intento de renovación de los cuestionamientos metafísicos de la tradición filosófica y, justamente por eso, ha ejercido un notable influjo en una corriente de la nueva teología. Sin embargo, en este estudio no vamos a prestar una atención especial a las orientaciones de la teoría de la ciencia y del análisis del lenguaje de la filosofía moderna, pues apenas ha aportado nada nuevo. Y esto, a pesar de su importancia en la discusión fundamental de la teología para la temática actual sobre la relación entre Dios, el hombre y el mundo, que constituye el punto clave de las relaciones entre filosofía y teología. El capítulo final, más sistemáticamente estructurado, se ocupa de la relación entre filosofía y religión. En él se parte retrospectivamente de la tradición metafísica de la filosofía desde la perspectiva de las experiencias de la modernidad y, en especial, del pensamiento histórico de la modernidad, para mostrar la dependencia que ha tenido la filosofía de una pretendida formación religiosa de la conciencia. Este capítulo conclusivo reproduce literalmente mi última lección ordinaria en Múnich, el 22 de febrero de 1994.

He de dar las gracias otra vez más al doctor Markwart Herzog por su revisión de las citas, a mi ya antigua secretaria, la señora Gaby Berger, por la transcripción del manuscrito, y a la doctora Friederike Nüssel por su gran ayuda en la compilación bibliográfica.

Wolfhart Pannenberg
Múnich, enero de 1996

INTRODUCCIÓN

1. *Observaciones preliminares sobre la función de la filosofía en los estudios teológicos*

Sin un verdadero conocimiento de la filosofía no es posible entender la figura histórica que ha cobrado la doctrina cristiana ni formarse un juicio propio y bien fundamentado de sus pretensiones de verdad en el tiempo presente. Una conciencia que no haya recibido una suficiente formación filosófica no puede realizar adecuadamente el tránsito –es decir, llegar a tener un juicio independiente– que va desde la exégesis histórico-crítica de la Biblia hasta la teología sistemática. En este proceso, lo que menos importa es tomar partido por una u otra filosofía. Lo decisivo es tomar conciencia de los problemas que surgen a medida que se profundiza en la historia a lo largo de cuyo transcurso han ido tomando forma los principales conceptos filosóficos y teológicos.

Desde el origen de la historia del cristianismo en los Padres de la Iglesia, las fórmulas en que ha cristalizado la teología sistemática deben buena parte de su figura a su enfrentamiento con la filosofía. Hay para ello razones objetivas que obedecen al objeto mismo de la teología y de las cuales nombraremos en seguida la principal de ellas. Dichas razones deben también ser atendidas por todo juicio crítico sobre ésta o aquélla de las figuras en que se ha materializado la doctrina cristiana, y este juicio tendrá con este fin que hacer referencia a los límites de las formas de pensamiento filosófico respectivamente relacionadas con ellas. Por este motivo, es indispensable poseer un conocimiento de la historia de la filosofía y de su enfrentamiento con sus particulares problemas.

Retroceder asustados frente a las exigencias que requiere todo conocimiento profundo de la historia de la filosofía es probable-

mente uno de los motivos que explican las dificultades de los estudiantes de teología a la hora de dar el paso desde la exégesis bíblica a la historia de los dogmas y a la teología sistemática. Sin embargo, sin un verdadero conocimiento de esta última, y conocer quiere decir aquí haber penetrado realmente en el transfondo por el que podemos dar razón de la formación de los diferentes conceptos y juicios teológicos, no es posible elevarse a una posición de independencia y autonomía espirituales a la hora de formarse un juicio propio sobre las diversas cuestiones de la doctrina cristiana. La idea de que es posible pasar sin más preámbulos de la exégesis al púlpito –esto es, sin detenerse a realizar una reflexión de carácter teológico-sistemático– es una idea falsa. Las cuestiones hermenéuticas acostumbran entonces a resolverse apelando únicamente a nuestros gustos o inclinaciones subjetivas, lo que lleva muy fácilmente a que el teólogo, si no es antes víctima del fundamentalismo –como un expediente con el que disipar al menos en apariencia sus muchas perplejidades–, acabe convirtiéndose en esclavo de las modas teológicas de su tiempo. La triste situación a que ha venido a parar actualmente el anuncio de la doctrina cristiana –al menos por término medio– no tiene ni mucho menos una de sus últimas causas en esa deficiente preparación y entrega a las tareas de la teología sistemática. Pero llevar a la práctica con sentido estas últimas requiere precisamente un conocimiento suficiente del horizonte filosófico de problemas en que debería realizarse esa formación de juicios teológicos de carácter sistemático. Sólo la combinación de conocimientos exegéticos, filosóficos, de historia de la teología y de historia de los dogmas, capacita para razonar y dar respuesta a las cuestiones de la doctrina cristiana.

2. *El fundamental significado del discurso sobre Dios para las relaciones entre la teología y la filosofía*

El motivo principal de que la teología cristiana tuviera que adentrarse desde su mismo comienzo en terreno filosófico y enfrentarse a las diferentes doctrinas de la filosofía se encuentra en el anuncio de Dios de la misión apostólica (1 Tes 1, 9): hablar de Dios significa hablar del origen creador de todo lo real. Sin embargo, una cosa es hablar de Dios y otra muy distinta decir que el

Dios de los judíos es idéntico al origen creador de todas las cosas y, como consecuencia de ello, al Dios de todos los hombres. Esta afirmación no era ni mucho menos evidente, por lo menos para los no judíos, y por eso la primitiva teología cristiana vinculó el discurso sobre el Dios creador con la pregunta filosófica por el ser de Dios y por la verdadera figura de la realidad divina[1]. Como ha mostrado Werner Jaeger, esta última fue también la primerísima pregunta que se planteó la filosofía occidental[2].

Los comienzos de la filosofía estuvieron estrechamente ligados a la religión. La filosofía no nació desvinculada de esta última, sino que adoptó desde el principio la fisonomía de una reflexión de carácter crítico en torno a las afirmaciones de la tradición religiosa. Para la cuestión de las relaciones entre la filosofía y la teología, éste fue un hecho de fundamental trascendencia, aunque su importancia no siempre se hizo consciente para los filósofos, o por lo menos no en su verdadero alcance y significado. Desde Jenófanes, la filosofía antigua se inclinó a ver las cosas más bien de modo inverso, es decir, interpretando la tradición religiosa como un ropaje simbólico tras el que se escondían las verdades filosóficas. Hasta la aparición en la Edad Moderna de la conciencia histórica, la filosofía no se apercibió del significado fundamental que encerraba la dependencia de la filosofía de la religión que la había precedido históricamente. Esta conciencia alcanzó su máxima expresión en la tesis hegeliana de que la filosofía eleva esa religión a la figura del concepto. De este modo, Hegel atribuyó a la filosofía una función que la emparentaba con la religión. Más tarde discutiremos una vez más en qué seguía, pese a todo, diferenciándose de la reflexión teológica sobre los contenidos de la tradición religiosa.

En sus comienzos, la relación que la filosofía occidental mantuvo con la tradición religiosa fue una relación esencialmente crítica. Por razones que resultan difíciles de enumerar en detalle, el

1. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en la., *Grundfragen systematischer Theologie* I (1967), 296-346, (versión cast., *Cuestiones fundamentales de teología*, trad. de J. Leita, Sígueme, Salamanca 1973, 93-149).

2. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953) (versión cast., *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid 1977).

hombre antiguo empezó a incubar una creciente desconfianza hacia la tradición religiosa que venía hablándole desde hacía siglos de la existencia de una multiplicidad de dioses[3]. Un factor relevante para su aparición pudo hallarse en el conocimiento de otras culturas y otros dioses que cumplían una función análoga a la de los dioses griegos, y a los que estos últimos tuvieron acceso en sus viajes marítimos y en sus relaciones comerciales con otros pueblos. La desconfianza de los helenos hacia su específica tradición mítica pudo también deberse a motivos de otra índole, en este caso de más violento signo, como la conquista persa de las pequeñas colonias griegas de Asia Menor en el siglo VI a.C.[4]. Sea como fuere, los primeros pensadores jonios siguieron orientando sus reflexiones en torno a las funciones atribuidas a los dioses, especialmente en torno a la función de constituir el origen (*archê*) de los fenómenos del mundo de la experiencia humana, comparando a continuación las demás propiedades predicadas de los dioses con esa función principal. A partir de ahí llegaron a la conclusión de que las representaciones religiosas de los dioses dejaban mucho que desear con respecto a dicha función, única verdaderamente central. Dichas representaciones, por ejemplo, pecaban en gran medida de antropomorfismo. Además, la multiplicidad de los dioses estaba en contradicción con la unidad del cosmos, pues el verdadero origen de este último no puede ser más que uno: sólo un Dios único puede haber engendrado la unidad del cosmos. Así, a contracorriente de la tradición religiosa, los filósofos se preguntaron por la «verdadera figura» que debía atribuirse al origen divino del universo[5]. Las diversas tesis de los pensadores presocráticos se dejan leer como variaciones sobre un

3. Este punto de vista aparece de forma expresa en Jenófanes, *fg.* 11-16 (F. J. Weber, *Fragmente der Vorsokratiker* [1988], 68-70).

4. En su importante obra *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (1912), Harper Torchbook, 20 (versión cast., *De la religión a la filosofía*, Ariel, Madrid 1984), F. M. Cornford hace responsable del nacimiento de la filosofía en la colonia comercial de Mileto (siglo VI a.C.) al espíritu aventurero y curioso de un pueblo de navegantes (143). Así, pues, la experiencia simultánea de la revolución política causada por la conquista persa de Asia Menor –acontecimientos en los que el mismo Tales tuvo parte activa (Heródoto, *Historias* I, 170)– ¿no habría tenido ninguna importancia en este hecho?

5. Para la comprensión de esta forma de ver las cosas resulta orientadora la nota 2 del libro ya citado de W. Jaeger.

tema común. La pregunta, en efecto, es siempre cuál es en verdad el origen de todo, es decir, qué es en verdad capaz de cumplir auténticamente con la función de la divinidad: el agua, lo infinito, el aire, la razón[6].

Así, pues, en su reflexión crítica sobre la tradición religiosa la filosofía vinculó la legitimidad del discurso sobre Dios a que se pudiera probar esa función de *arché*. De este modo, aplicó a los dioses de la religión popular un criterio que la tradición religiosa no podía rechazar como ajeno e inadecuado a las cuestiones propiamente religiosas. De los dioses, en efecto, se había afirmado que eran el origen de la realidad del mundo o, cuando menos, de determinados aspectos de la misma. Las representaciones de los dioses probarían su verdad en la medida en que lo representado pudiera realmente concebirse como el origen de todo lo demás.

En el mundo helenístico, el monoteísmo judío vio en la crítica filosófica a la religión popular politeísta la confirmación de la verdad de la fe judía en el Dios único[7], o, aún más exactamente, la confirmación de lo afirmado ya por el Deuteroisaías (Is 41, 29, cf. 41, 4; 43, 10) de que el Dios de Israel es en cuanto creador del mundo el único Dios y, por ello, también el Dios de los paganos. Como ya había hecho el judaísmo helenístico, el cristianismo de esta época pudo apelar a los filósofos en apoyo de su anuncio del Dios que es Dios de todos los hombres y al que todos deben convertirse después de que se ha revelado a ellos en Jesucristo (1 Tes 1, 9). Como es obvio, a partir de aquí también tenía que ser posible mostrar que el discurso cristiano sobre Dios estaba a la altura de los criterios a que los filósofos venían sometiendo toda afirmación sobre el origen divino, así como que era de igual alcurnia que las doctrinas filosóficas sobre Dios, si no superior a ellas. Por un lado, las afirmaciones de las distintas escuelas filosóficas sobre la realidad divina variaban en su proximidad a la comprensión bíblico-cristiana del ser de Dios, es decir, no se encontraban tan próximas a ella como los filósofos de la escuela platónica. Por otro, los teólogos cristianos fueron siempre conscientes de

6. Al respecto, cf. U. Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie* (1953), en H. G. Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (1968), 95-176. Hölscher acentúa especialmente la dependencia de Tales de Egipto (126).

7. Para Filón de Alejandría cf. la exposición de H. A. Wolfson, *Philo*, (2 vols., 1947).

que lo que los filósofos decían de Dios no era del todo idéntico al anuncio del Dios de la Biblia. Así, pues, era inevitable desarrollar un corpus de argumentos con que enfrentarse a las doctrinas de la filosofía[8].

3. *El concepto de mundo correspondiente a la idea de Dios y el enfrentamiento entre la filosofía y las ciencias particulares*

El motivo principal de que la teología cristiana abordara las cuestiones filosóficas fue, pues, tanto en su origen como hoy día, la doctrina cristiana de que el Dios de Jesús de Nazaret es el Dios de todos los hombres. Con todo, es preciso tener bien claro que la palabra «Dios» no sólo sirve como designación de un tema específico. La crítica filosófica a la fe popular politeísta de la antigua religión griega tuvo siempre por base de su argumentación la interrelación existente entre la comprensión de Dios y la comprensión del mundo. Hablar de Dios significaba hablar del origen creador de todo lo real. Por este motivo, no hay verdadera reflexión sobre «Dios» que no sea a la vez una reflexión sobre el origen en ese Dios de todo lo real –es decir, de hombre y cosmos–. Allí donde el pensamiento no se detiene en la correlación y mutua implicación entre Dios y la totalidad de lo real, la expresión «hablar de Dios» no es más que una palabra hueca o una representación que carece de fundamento objetivo y está expuesta a toda clase de críticas, entre ellas, por ejemplo, aquélla que la interpreta antropomórficamente, es decir, como el producto de una proyección religiosa. Si uno sabe lo que dice cuando habla de «Dios», sabe también que no es posible seguir pensando la realidad de hombre y mundo sin pensar a Dios como su origen, y a la inversa, que no es posible pensar a Dios más que como quien ha engendrado la totalidad de todo lo real. Por ello, desde los presocráticos en adelante la filosofía ha reconocido su tarea en pensar la totalidad de lo real, es decir, la unidad del cosmos, correlato a la pregunta filosófica por Dios. Hasta el pasado más reciente –es decir, hasta Nietzsche–, dicha correlación entre la idea de Dios y el concepto de mundo ha definido la cuestión global de la filosofía.

8. Esto lo expuso W. Pannenberg en 1959 en la obra ya citada, cf. *supra*, nota 1.

Salvo en contadas excepciones, la filosofía de nuestros días ha renunciado a esa tarea global. Una de las formas en que la filosofía se ha evadido de su misión de procurar una orientación general sobre la realidad en la que el hombre está inserto ha sido caracterizar como de «metafísica» la figura de la filosofía definida por las cuestiones Dios y mundo[9], y hablar a continuación de que la forma metafísica de la filosofía ha tocado históricamente a su fin. Con todo, sigue sin estar claro cuándo se ha producido la aparición de ese final: según Martin Heidegger éste habría llegado a término con Nietzsche, según Auguste Comte con el nacimiento de las ciencias positivas y según Dilthey con la irrupción del pensamiento histórico.

La tendencia a despedirse de la tradicional misión filosófica de pensar la totalidad como un todo no debe comprenderse únicamente como una consecuencia de que las ciencias particulares alcanzaran por fin una independencia y autonomía propias. Más bien ha de identificarse en la desintegración de la teología filosófica el factor decisivo que hizo que la unidad del concepto de mundo perdiera su fuerza vinculante como cuestión fundamental del pensamiento filosófico. De hecho, fue sólo tras la desaparición de la tradición de la teología filosófica cuando las ciencias empíricas se convirtieron en el único modo de acceder a una comprensión global del mundo.

Una vez que la opinión de que las ciencias empíricas particulares son las únicas a quienes compete conocer el mundo y la naturaleza humana se ha convertido en una opinión ampliamente difundida y aceptada, la teología se ve enfrentada a la cuestión de si el diálogo con las ciencias no tendrá preferencia frente al diálogo con la tradición filosófica. En apariencia, ciencias como la psicología o la sociología procuran un conocimiento de la realidad humana mucho más riguroso, es decir, mucho más capaz de reivindicar una validez universal para sus descubrimientos que la filosofía, hasta el punto de que parece que es a ellas, y no a esta última, a quien la teología debería tener en cuenta al pronunciarse teológicamente sobre el ser del hombre. Sin embargo, es preciso advertir que la realidad existencial del ser humano conforma una cuestión de carácter global u omnicomprensivo, y que nin-

9. Al respecto, cf. el capítulo sobre la constitución onto-teológica de la metafísica en M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957, ⁷1982), 31-67 (versión cast.: *Identidad y diferencia*, Anthropos, Madrid 1988).

guna disciplina antropológica puede pretender ocuparse de él sin a la vez transcender su metodología propia como ciencia particular y desembocar por eso mismo en una meditación de carácter filosófico. Al hacerlo, no siempre se tiene presente la complejidad aneja a la temática filosófica de los campos respectivos, pues uno cree moverse en todo momento sobre el suelo seguro garantizado por su particular disciplina. Un ejemplo de esto último sería la aplicación de conceptos sociológicos a cuestiones propias de la gnoseología o teoría del conocimiento, tal y como hizo Jürgen Habermas en su obra *Conocimiento e interés* (1968). Allí se analizaban los problemas de la teoría del conocimiento desde el punto de vista del interés que mueve a los respectivos conocimientos. Se trataba de una aplicación de la actitud crítico-ideológica de los sociólogos educados en la escuela marxista, que sin embargo no se planteaba la pregunta por las condiciones de verdad de los juicios del hombre en las afirmaciones o proposiciones, pese a que en realidad sea sólo la verdad de una afirmación quien haga de ella conocimiento. Hubo que esperar a publicaciones posteriores para que Habermas se ocupara en detalle del concepto de verdad, que de nuevo interpretó en términos sociológicos como el consenso de los que juzgan. Las mismas dudas que suscita la interpretación de problemas gnoseológicos desde una perspectiva sociológica despiertan también los intentos de aplicar la teoría biológica de la evolución al tratamiento de esas mismas cuestiones. La teoría filosófica del conocimiento insistirá en que las diferentes ciencias particulares dan en todo instante por supuestas «las condiciones de posibilidad» del conocimiento, condiciones sobre las que todas ellas se asientan y descansan. El científico adscrito a cualquiera de ellas siempre se pronunciará sobre aquellas cuestiones propias de su área de trabajo que sean de universal relevancia como un filósofo, o lo que es lo mismo, sin estar por más tiempo a cubierto por la autoridad de su especialidad respectiva. Esto último debe decirse sobre todo de aquellos científicos que insisten en la trascendencia de la física moderna para la comprensión de la realidad mundanal. Sus manifestaciones son recibidas por lo común con el mismo respeto que el mundo cultivado de nuestros días rinde a la física como a la más fundamental de las ciencias naturales. Sin embargo, las reflexiones sobre la importancia de la física para el conocimiento del mundo tienen siempre carácter filosófico y no están sin

más bajo el paraguas que les ofrece la autoridad de que disfruta el físico como especialista. Así, en 1988 el físico inglés Stephen Hawking escribió un libro que suscitó un gran interés, intitulado *A Brief History of Time*. La idea, presente ya en su mismo título, de que el tiempo podría tener un comienzo –e incluso la idea de una historia del tiempo– reviste con todo un carácter paradójico, porque este tipo de afirmaciones presuponen siempre un tiempo: una historia sólo puede tener lugar en el tiempo. En la medida en que constituye un círculo lógico, la afirmación de que el tiempo nació en un determinado momento conforma, pues, un problema filosófico.

La relevancia de las ciencias particulares para la comprensión global del hombre y del mundo sólo puede tratarse adecuadamente en el plano de la reflexión filosófica sobre los resultados y la metodología de esas mismas ciencias. Es éste un hecho que en nada cambia el que a lo largo de este siglo muy pocos filósofos (como Bergson y sobre todo Alfred North Whitehead) se hayan atrevido a presentar una interpretación filosófica de la realidad mundanal. En nuestros días, la filosofía se ve capaz de ofrecer una orientación básica y global sobre la realidad empírica en muy raras ocasiones. Hemos hecho ya hincapié en que este hecho es consecuencia del descuido de la tradición de la teología filosófica, debido a que hablar de Dios obligaba también a poner en cuestión el concepto de mundo. El hueco dejado por la filosofía lo colman hoy forzosamente las diferentes ciencias, cuyos cultivadores empiezan como consecuencia a filosofar, desgraciadamente, de forma a menudo parcial y filosóficamente insatisfactoria.

Las presentes circunstancias son especialmente desfavorables para la teología, pues ésta no sólo tiene que hablar de Dios, sino también de la creación de Dios, es decir, del mundo, y además como correlato a su discurso sobre Dios. En siglos anteriores, la teología tenía la oportunidad de pronunciarse favorable o críticamente sobre una interpretación filosófica que se situaba junto a ella y reflexionaba sobre sus mismos problemas. Hoy día ya no es así. Pero la teología no puede por ello renunciar a su tarea específica, por lo que la conciencia del hueco dejado por la ausencia de una orientación filosófica debe ser un motivo más para examinar la historia de la filosofía, es decir, para entender la manera en que ésta salvaguardó en épocas anteriores la tarea de pro-

curar esa orientación global que hoy sigue faltándonos, así como cuáles fueron los problemas que aquejaron a sus diversas soluciones. Estos últimos nos impiden hoy asumir sin más esos modelos, pese a que la tarea, todavía por realizarse, de procurar una orientación general sobre la realidad del hombre y del mundo sólo puede solucionarse, aun hoy, filosóficamente.

1

Tipos de definición sobre la relación entre filosofía y teología

La historia de las relaciones entre la filosofía y la teología está llena de vicisitudes y cambios de signo. Por ello, si nuestro propósito es introducir en ella una cierta orientación sistemática, nos resultará útil adelantar algunas consideraciones. Éstas deberán atender tanto a las formas que esa relación puede asumir, como a las definiciones típicas que de ella se han propuesto a lo largo de su historia. A este respecto debe decirse que la relación entre la filosofía y la teología ha sido concebida, en primer lugar, como: a) una relación de oposición; y en segundo lugar como: b) una relación de identidad. En tercer lugar: c) se ha subordinado la filosofía a la teología y, por último, a la inversa: d) la teología a la filosofía. Las cuatro definiciones formales de relación que aparecen ante nuestra vista pueden a su vez relacionarse con algunas de las posturas en que ha cristalizado la relación entre la filosofía y la teología a lo largo de su historia. Por supuesto, tales definiciones son meramente formales, es decir, se limitan a hacer las veces de una clasificación sólo provisional, cuya validez empieza a tambalearse tan pronto como la reflexión profundiza en la complejidad de las figuras en que se ha materializado históricamente la relación entre ambas disciplinas. Pero, pese a ello, representarse los hechos de la mano de esas definiciones formales de relación sigue siendo de utilidad. En cuanto posibilidades-límite o tipos ideales de definición de las relaciones entre la filosofía y la teología, tales definiciones continúan siendo significativas para la consideración de la relación entre ambas en el transcurso de su historia. Además, la discusión

de los problemas inherentes a una modalidad de examen fundamentalmente tipológica de las relaciones entre filosofía y teología, aparte de procurarnos una visión de conjunto provisional de la temática, nos permitirá dar razón del método seguido en la composición del libro.

1. *La teología en oposición a la filosofía*

La idea de que la doctrina cristiana no es en absoluto deudora de la incumbencia de la filosofía y de que su vinculación con el pensamiento filosófico se paga siempre con la pérdida de su autenticidad como teología revelada, ha remitido una y otra vez a Tertuliano[1]. Este teólogo habría sido el primero en defender tal concepción, de la que dan testimonio sus mismas palabras: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?, ¿qué la Academia con la Iglesia?»[2]. Ante la revelación de Dios en Cristo lo único que importa es la fe, la cual no es transcendida por ninguna otra cosa. Aunque Tertuliano no fue quien acuñó la fórmula –de la que luego se le atribuiría la autoría– «creo porque es absurdo» (*credo quia absurdum*), no tuvo inconveniente en decir, con la vista puesta en la resurrección del crucificado, que su certeza se debía precisamente a que la razón juzga imposible un hecho semejante[3].

El cardenal Pedro Damián (1007-1072), consejero del papa Gregorio VII y agudo adversario de los dialécticos de su época, es otro ejemplo del enfrentamiento entre la teología y la filosofía. En *De divina omnipotentia*, Damián, inspirándose en Jerónimo, describe mediante una interpretación alegórica de Dt 21, 10-13 –un fragmento del derecho de guerra de los antiguos israelitas en que se establece el trato que un judío ha de dar a aquella cautiva que desee tomar por esclava– el uso que el teólogo debería hacer de la filosofía: a saber, primero cortarle los cabellos, es decir, las teorías inútiles; después cortarle las uñas (las obras de la superstición), luego despojarle de sus viejas vestiduras (los mitos y fá-

1. Para la concepción de la filosofía de Tertuliano, cf. E. Gilson-Ph. Böhner, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (1954), 153s.

2. Tertuliano, *De praescr. haeret.*, 7, 9 (CCL 1, 193).

3. Tertuliano, *De carne Christi*, 5: *Certum est quia impossibile est* (CSEL 70, 200, 27).

bulas paganos) y por fin, nunca antes, hacerla su esposa. Incluso entonces, la filosofía ha de seguir siendo servidora de la fe y no preceder a su señora, limitándose en todo momento a marchar detrás de ella[4]. La interpretación de este pasaje constituye el punto de partida del tratamiento de la filosofía durante la Edad Media como «esclava de la teología» (*ancilla theologiae*). Siglos más tarde, Kant invertirá las relaciones entre ambas valiéndose de una imagen célebre, que, como tal, sigue pese a todo inspirándose en la metáfora medieval. Aquí, la filosofía continúa siendo la servidora de la teología, pero lejos de marchar detrás de ella sosteniendo la cola de su vestido, antecede a su señora portando la antorcha[5].

Otra de las autoridades a menudo citadas en relación con la tesis de un enfrentamiento entre la teología y la filosofía es Martín Lutero. La invocación de su figura responde tanto a sus juicios sobre la ceguera de la razón en asuntos de fe[6] –que luego culminará en la renombrada caracterización de la primera como una prostituta[7]–, como a sus juicios sobre la filosofía, particularmente en el uso teológico[8].

A despecho de sus duras palabras a propósito de la filosofía, ninguno de estos teólogos eludió o rechazó terminantemente el uso de la filosofía en la teología. Tertuliano, por ejemplo, secundó en buena medida las concepciones de la escuela filosófica entonces preponderante, la Stoa, e inspirándose en ellas, sobre todo en las doctrinas del estoicismo sobre el espíritu y en sus ideas sobre la corporeidad de este último, llegó a afirmar la corporeidad de Dios[9]. El caso de Pedro Damián es distinto, pero así y to-

4. Pedro Damián, *De divina omnipotentia*, 5 (MPL 145, 603 D). Cf. San Jerónimo, CSEL 64, 56 n. 8 (658), así como 21 n. 13 (122s) y 70 n. 2 (102).

5. E. Kant, *Der Streit der Fakultäten* (1798), 26 (versión cast., *El conflicto de las facultades*, trad. de E. Taberning, Losada). La formulación kantiana plantea el hecho como una cuestión aún por decidir.

6. M. Lutero, WA 1, 36, 17ss. Cf. B. Lohse, *Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers* (1958), 32s, esp. 63ss, 98ss; para la apelación luterana a una fundamentación clara de la razón cf. 110ss.

7. M. Lutero, WA 18, 164, 25s; al respecto, cf. B. Lohse, *Ratio und Fides*, 72.

8. La filosofía no sabe de Dios (WA 40/I, 20, 34s), cf. WA 8, 36ss, WA 39/I, 174ss; al respecto B. Lohse, *Ratio und Fides*, 74ss. Para los primitivos juicios de Lutero sobre la filosofía, cf. asimismo 25.

9. Tertuliano, *Adv. Praxean*, 7 (CSEL 47, 237). Para el materialismo de Tertuliano en sus puntos de vista sobre el alma y Dios, cf. también Ph. Böhner-E. Gilson, *Christliche Philosophie*, 155s.

do es evidente que su rechazo de la dialéctica no iba dirigido tanto contra ella como contra su ilimitada autonomía frente a la teología. Por último, Lutero se confesó en su primera etapa como seguidor de Ockham[10]. Sus críticas a la filosofía y a su uso en la teología tenían por principal destinatario a Aristóteles[11]. Eso no le impidió defender la tesis estoica de Laurencio Valla y John Wiclif de que todo sucede con necesidad, en la que veía la descripción de la acción de la omnipotencia divina y de su providencia[12], exponiéndose con ello a la acusación de ser partidario de un fatalismo de cuño estoico. Con todo, lo esencial es que a sus invectivas contra la razón, Lutero opuso juicios de muy distinto signo, favorables no sólo a la autonomía de la razón natural en su dominio mundano, sino incluso a la intervención en la teología de una razón iluminada por la fe[13].

Así, pues, una vez se las ha examinado más atentamente, las posturas citadas en calidad de testigos de una oposición radical entre filosofía y teología muestran que, aunque las relaciones entre la fe revelada y la filosofía, entre la fe y la razón, han estado siempre presididas por grandes tensiones, estas últimas no tienen por qué ser inevitables. Debido a ello, la tesis de una radical oposición entre filosofía y teología debe ser juzgada como una exageración. La teología no puede prescindir del uso de la razón. Eso mismo imposibilita que pueda sustraerse enteramente a su enfrentamiento con la filosofía.

2. *El cristianismo como filosofía verdadera*

A primera vista, la caracterización del cristianismo como filosofía verdadera se presenta como el polo diametralmente opuesto a aquella definición de las relaciones entre filosofía y teología que percibía una oposición rotunda entre ambas. No obstante, si

10. Al respecto, cf. B. Lohse, *Ratio und Fides*, 26s.

11. M. Lutero, WA 5, 107, 5ss. Cf. también B. Lohse, *Ratio und Fides*, 74s.

12. WA 18, 699 (*De servo arbitrio* [1525]). Para la relación de Lutero con Valla, cf. G. Ebeling, *Lutherstudien* II, *Disputatio de homine*, Parte 2 (1982), 90-92 y 474s. Posteriormente Melanchton caracterizaría el rechazo de la libertad de la voluntad en favor de una necesidad general de todo acontecer como *Stoicas disputationes* (*Loci praec. theol.* [1559], CR 21, 919, especialmente 652).

13. Al respecto, cf. B. Lohse, *Ratio und Fides*, 77ss.

se considera con más detenimiento esta fórmula –predominante en la teología de la Iglesia antigua– se verá que su significado es el de que la teología disputa a la filosofía una verdad autónoma que se presenta *al lado* de la primera. Esto quiere decir que, en términos objetivos, la oposición a la filosofía presente en cada caso, se incorporó como elemento propio en la definición del cristianismo como *filosofía verdadera*.

La fórmula aparece ya entre los apologistas de la segunda centuria. Para Justino Mártir, el cristianismo es «la única filosofía segura y saludable». Ella es quien custodia el principio y el fin de todas las cosas, como quien hace posible que cada uno de nosotros llegue a ser perfecto y feliz[14]. Sin embargo, lo que ahí se estaba afirmando era una forma completamente nueva de relación entre la filosofía y la teología[15]. En la antigua filosofía griega, la narración mítica se consideraba válida como ilustración de las verdades filosóficas. Posteriormente, Plutarco dio un paso más al aplicar la interpretación de las imágenes religiosas a otras tradiciones litúrgicas –especialmente en su ensayo sobre el culto de Isis–, permitiendo de este modo la comparación entre el Hermes griego, el mensajero de los dioses, y el dios egipcio de la sabiduría Tot; comparación gracias a la cual éste pudo ser concebido como un modelo representativo del concepto filosófico de Logos. Por último, Filón de Alejandría introdujo la restricción de que sólo una muy determinada ilustración religiosa, la de la religión judía, se ajustaba a las verdades filosóficas. En cambio, los padres de la Iglesia ya no se contentaron con una interpretación en la que la fe cristiana se limitara a ilustrar las verdades filosóficas, sino que, viendo en ella la verdadera figura de la sabiduría –una sabiduría a la que la filosofía, de conformidad con el genuino significado de esta palabra, aún aspira– pusieron a la fe en su lugar.

El que el pensamiento cristiano se designara a sí mismo como filosofía, obedeció a que por entonces «teología» era una palabra utilizada comúnmente para aludir a las doctrinas míticas sobre los dioses (así, por ejemplo, Platón, *Rep.* 379a). A decir verdad, tanto desde Aristóteles como entre los filósofos estoicos (cf. *infra*), el concepto de teología venía admitiendo otros empleos.

14. San Justino, *Dial. c. Tryph.*, 8, 1 (E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* [1914, 1984], 99).

15. Para lo que sigue, cf. E. R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of ellenistic Judaism* (1935).

Pero el uso corriente del término en el siglo II identificaba todavía la teología con la mitología. Probablemente ésta es la razón de que el pensamiento cristiano incorporase con tantas reservas el concepto de teología[16], en contraste con el uso mucho menos equívoco de la voz «filosofía», de la que uno podía servirse sin apenas correr riesgos de verse malinterpretado. De todos modos, incluso cuando «teología» se transformó en un concepto de uso generalizado –al menos en la teología cristiana–, esta transformación siguió ligada al empleo filosófico del término por Aristóteles y los estoicos. A partir de Panecio y de su discípulo Posidonio (135-50 a.C.), estos últimos se sirvieron de la expresión «teología *natura*» –es decir, aquella forma de la doctrina teológica que corresponde a la misma naturaleza de Dios– para referirse a la teología filosófica, distinguiéndola así de la teología mitológica de los poetas y de la teología política del culto estatal[17]. El concepto de teología natural fue popularizado en el área lingüística latina por Marco Terencio Varrón. En la literatura cristiana aparece ya en Tertuliano, pero su introducción en la doctrina cristiana se debe fundamentalmente a san Agustín[18]. En esencia, lo que esto significaba era que se veía en la concepción del cristianismo desarrollada por los padres de la Iglesia, la única filosofía verdadera.

El primer texto en presentar un programa esencialmente orientado a la comprensión de la doctrina cristiana como filosofía verdadera fue el *Protréptico* de Clemente de Alejandría. De acuerdo con *Stromata* VI, 1, 1, el título completo de la obra se-

16. Para los comienzos del concepto de teología en el pensamiento cristiano, cf. el tratamiento más profundo de este tema en W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973), 11ss (versión cast.: *Teoría de la ciencia y teología*, trad. de E. Rodríguez Navarro, Cristiandad, Madrid 1981, así como Id., *Systematische Theologie* I (1988), 11ss. (versión cast.: *Teología sistemática* I, trad. de J. A. Martínez Camino, UPCO, Madrid 1992).

17. Para la doctrina estoica de las tres formas de la teología, cf. el primer capítulo de W. Jaeger, *Theologie der frühen griechischen Denker* (1953). La contraposición de naturaleza y leyes humanas surgida en la sofística –base de la contraposición entre la teología natural y la teología política y mitológica– la trata F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (1945).

18. Tertuliano, *Ad. Nationes* II, 2, 14 (CCL 1, 43); s. n Agustín, *De civ. Dei* VI, 5ss y VIII, 2s. Al respecto cf. las explicaciones de W. Pannenberg, *Systematische Theologie* I (1988), 91s.

ría *Diferentes exposiciones científicas conformes a la filosofía verdadera*[19]. Capital para este propósito se revela la tesis de que la filosofía griega es «una obra de la divina providencia» (I, 18, 4), «un regalo divino obsequiado a los griegos» (I, 20, 1), una preparación para la revelación cristiana que desempeña aquí la misma función que la Ley para el pueblo judío (I, 28, 1ss). El *Protréptico* de Clemente buscó interpretar las doctrinas de los filósofos griegos como una preparación para la fe, la cual, pese a todo, seguía siendo aquí el criterio con que juzgar la validez de las doctrinas filosóficas (*Protréptico* I, 8, 2). En su interpretación, Clemente pudo todavía recurrir al significado original de la palabra «filosofía», que en griego quiere decir tanto «aspiración» como «amor a la sabiduría»[20], siendo la sabiduría misma revelada en Cristo «señora» de esa aspiración que hacia ella se ordena (I, 30, 1).

3. *La filosofía como función de la «razón natural» diferenciada de la revelación sobrenatural*

Mientras que la teología patrística concibió la doctrina cristiana como la única filosofía verdadera, la Edad Media latina distinguió el conocimiento teológico del conocimiento conforme o «natural» a la razón humana propio de la filosofía. El objeto de la teología es una doctrina que descansa en una revelación sobrenatural[21]. La

19. Cf. la visión panorámica de Ph. Böhner-E. Gilson, *Christliche Philosophie*, 33ss.

20. Para el concepto de filosofía como amor a la sabiduría, cf. especialmente las explicaciones del Sócrates platónico en *Fedro*, 278d: «En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, siendo éste un nombre que se debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo (*to philo sophon*), o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio (a un hombre sobresaliente)» (citado según la traducción de E. Lledó Íñigo del *Fedro* platónico, Gredos, Madrid 1986). Cf. asimismo *Banquete*, 203c-204b, donde el eros como amante de la sabiduría constituye el medio entre los ignorantes y los sabios.

21. Santo Tomás de Aquino describe ya objetivamente el hecho en *S. theol.* I, 1, 1, aunque en este pasaje no hace todavía uso del concepto del sobrenatural. Con todo, al tratarse de conocimiento de Dios en I, 12, 4 se dice de él que es *supra naturam* para el intelecto creado, y que nuestra inteligencia sólo es capaz de aprehenderlo si es elevada *ultra suam naturam* (ib. ad 3). En correspondencia, el conocimiento de la fe es caracterizado como *quaedam supranaturalis*, en *S. theol.* II/II, 2, 3 ad 1.

idea de lo sobrenatural tiene una larga prehistoria. En la patrística griega, la expresión servía ante todo para designar aquellos sucesos extraordinarios que exceden de todo lo que puede esperarse del curso normal del acontecer natural. El vocablo penetró en la terminología teológica de la escolástica latina gracias al Pseudo-dionisio. Pero quien realmente hizo de él un término usual en la sistemática teológica fue santo Tomás de Aquino[22], en quien este concepto pasó a designar la trascendencia de Dios situada fuera del alcance del intelecto humano. Este último, en conformidad con la naturaleza psicofísica del hombre, se aplica al conocimiento de las entidades materiales dadas a los sentidos. Sin embargo, aun poseyendo la aptitud merced al concepto de causalidad de elevarse a la aprehensión de una primera causa, el intelecto humano no puede por sí solo conocer su esencia, precisando para ello de una gracia especial que tiene su origen en la misma divinidad. Aquí se encuentra, asimismo, el límite de la filosofía como suprema actividad de la razón natural. Con todo, el que el hombre esté por naturaleza referido a Dios y a la contemplación de Dios como fin de su aspiración a la felicidad[23] –meta que se sitúa por encima de su naturaleza y de la naturaleza de todas las demás criaturas–[24], hace precisa su elevación por encima de las limitaciones connaturales a su intelecto, elevación de la que sólo le hace partícipe la luz de la fe. El hombre es, pues, un ser naturalmente orientado a un conocimiento que excede de los límites de su misma naturaleza. Debido a ello, santo Tomás pensó que en el fondo no se daba una oposición o contradicción entre la naturaleza y lo sobrenatural, entre la filosofía y la teología, sino que la gracia sobrenatural completa la naturaleza del hombre. Esto quiere decir, sin embargo, que la razón natural debe aplicarse al servicio de la fe[25]. En justa correspondencia, como se expone al comienzo de la *Summa theologiae* del de Aquino, las disciplinas filosóficas necesitan de la teología para alcanzar su plenitud.

El surgimiento de esta definición de las relaciones entre la filosofía y la teología, aparte de tener graves consecuencias histó-

22. Al respecto cf. la visión panorámica ofrecida por O. H. Pesch, en LThK 10 (²1965), 437s, así como la obra fundamental de H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*. Paris 1946.

23. Santo Tomás de Aquino. *S. theol.* II/I, 4, 8.

24. *Ibid.*, I, 23, 1.

25. *Ibid.*, I, 1, 8 ad 2.

ricas, estuvo estrechamente ligado a la asunción de la filosofía aristotélica por los teólogos de la Edad Media. Por entonces, la filosofía de Aristóteles se elevó a una posición de autoridad en el ámbito de la razón natural. Este hecho, es decir, la identificación de la razón natural y el pensamiento aristotélico, hizo necesario concebir el conocimiento de la fe propio de la teología como un conocimiento de carácter sobrenatural. Así, el que santo Tomás hiciera suya la gnoseología de Aristóteles conformó la base para la idea tomista de que la razón humana está limitada por su propia naturaleza. El conocimiento de Dios trasciende ahora los límites propios de la naturaleza misma de la razón, pero, como es obvio, esta consecuencia obedece exclusivamente a que a ésta no se le reconoce otra función que la de elaborar los datos proporcionados por los sentidos[26]. Sin embargo, el vínculo establecido por santo Tomás entre el conocimiento natural de la filosofía y la dogmática teológica presupone que el hombre aspira a superar esas barreras que le impone su naturaleza, más aún, que es su propia naturaleza quien le insta a ese autotranscenderse. ¿No debería entonces esa aspiración ser también compartida por su *razón*, en contradicción con la afirmación anterior de que esta última se orienta exclusivamente a lo sensible? Si desde este punto de vista son muchos los problemas a que da lugar la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, desde otro, el aspirar del conocimiento racional a la aprehensión de la esencia de las cosas, provoca la duda de que tal distinción tenga siquiera sentido. En efecto, si la razón natural apresa realmente la esencia de las cosas, ¿qué necesidad hay todavía de doctrinas sobrenaturales? De aportar algún conocimiento, éste sólo versaría sobre aspectos «inesenciales». Para eludir esta consecuencia, santo Tomás se vio obligado a circunscribir la razón al ser de lo dado a los sentidos. Sin embargo, ¿por qué no iba a poder la razón hacer objeto de su reflexión y juicio todo pensamiento, sea cual fuere su referente? La razón es aquí enaltecida por medio de un concepto, lo sobrenatural, que ella misma ha concebido, pero del que se le prohibe tratar de captar su contenido, lo cual constituye una evidente contradicción.

A diferencia del punto de vista de la Iglesia antigua, para la que el pensamiento «natural» propio de la filosofía está absorbi-

26. *Ibid.*, I, 12, 12.

do por la teología, es en el reconocimiento de la autonomía de un pensamiento «natural», independiente del conocimiento religioso, donde se esconde el germen de la destrucción de la síntesis artificial entre lo natural y lo sobrenatural. Como consecuencia de ello, la razón natural ya no puede reconocer unas barreras que le son impuestas desde fuera, viéndose obligada a afirmar la autonomía y suficiencia de su conocimiento de esencias, y rechazar las pretensiones siempre excesivas de las doctrinas reveladas. Históricamente, este proceso toca definitivamente a su fin con el enfrentamiento entre la Ilustración y el principio de autoridad de la tradición religiosa.

El concepto de autoridad tiene su origen en la retórica antigua[27]. Originalmente designaba el principio de plausibilidad por convencimiento (gr. *peitho*), en oposición al método racional que procede por demostraciones característico de la deducción. Para san Agustín, la autoridad del maestro, aun marcando el comienzo de todo aprendizaje, queda después substituida por la opinión propia. Pese a ello, ciertos conocimientos dependen siempre de una autoridad, en especial todos los conocimientos históricos, entre los cuales se cuenta el mensaje cristiano de la revelación de Dios en un hombre histórico[28]. El conocimiento racional, en efecto, apunta siempre a lo universal, motivo por el que los acontecimientos históricos individuales no son accesibles a un conocimiento estrictamente racional en el sentido que este término posee en la filosofía antigua. Ésta es la razón, por otro lado, de que antes de que se produjera el nacimiento de la moderna cien-

27. Para la historia del concepto de autoridad, cf. K.-H. Lütke, *«Auctoritas» bei Augustin. Mit einer Einleitung zur römischen Vorgeschichte des Begriffs* (1968), especialmente la exploración de carácter introductorio sobre el concepto agustiniano de *auctoritas*. Lütke muestra aquí que se trata de un concepto específicamente romano cuyo equivalente más próximo sería el griego *peitho*. La *auctoritas* había sido institucionalizada en el Senado, en contraste con los magistrados (cónsules, tribunos del pueblo) que detentaban el poder ejecutivo. La evolución del gobierno de Augusto muestra ya una tendencia a que la *auctoritas* se convierta en *potestas*. En la célebre misiva del año 494 al emperador Anastasio, el Papa Gelasio I aplicó la oposición entre *auctoritas* y *potestas* a la relación del poder espiritual de la Iglesia y el poder terreno del emperador (DS 347).

28. San Agustín, *De div. quaest.*, 48: *Alia sunt quae semper creduntur, et nunquam intelliguntur, sicut est omnis historia, temporalia et humana gesta percurrens* (CCL 44A, 75, 1-3). Para más detalles, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3 (1993), 166s.

cia histórico-crítica se tuviera por perfectamente razonable confiarse en estos asuntos a la autoridad de una tradición merecedora de crédito. En cambio, el aristotelismo cristiano medieval es testigo de un desplazamiento de la autoridad erigida en punto de referencia. A diferencia de san Agustín, para quien el ser de Dios es enteramente accesible al conocimiento racional, el punto de vista decisivo en este momento histórico es que el conocimiento de la esencia divina trasciende por completo los límites connaturales a la razón humana. El conocimiento de Dios está necesitado de una autoridad mediadora y el aristotelismo medieval creyó que sólo la fe estaba en disposición de cumplir con esta función. Por otro lado, hubo de confesarse que, pese a todo, la razón era capaz de aprehender la idea de Dios, lo que al cabo hizo recaer sobre el conocimiento «sobrenatural» de la tradición religiosa el juicio de que este último no era más que el producto de un autoridad extraña a la razón y apenas digna de crédito para ella. A partir de aquí fue posible juzgar la asunción acrítica de dicha autoridad como la manifestación de una credulidad irracional. Esto último se volvería especialmente angustioso en el período histórico posterior a la Reforma, momento en que los hombres se vieron confrontados con una multiplicidad de movimientos religiosos enfrentados que, sin embargo, reivindicaban para sí toda la autoridad.

En contra de la fe en una autoridad, la Ilustración afirmó el principio de la autonomía de la razón[29], invirtiendo la relación entre la razón natural y la revelación, entre la filosofía y la teología: la razón es ahora elevada a la categoría de criterio con que juzgar la autoridad de las doctrinas reveladas. Antes de que la razón proceda a su examen, la tradición aparece como una autoridad meramente externa cuyas pretensiones de verdad son dudosas, y cuyos contenidos no pueden aspirar a ser reconocidos a menos de probar su racionalidad. El final de este proceso fue la subordinación de la teología al conocimiento natural de Dios propio de la filosofía, en clara inversión del punto de vista medieval, que reservaba para la revelación el lugar más alto dentro del orden jerárquico. Dicha inversión cobra figura histórica en el deísmo inglés y, ya al final de la época ilustrada, en la obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793).

29. Al respecto cf. G. R. Cragg, *Reason and Authority in the Eighteenth Century* (1964).

Con ello hemos dado término a nuestro recorrido de las modalidades fundamentales en que, como indicábamos al principio, es posible definir la relación entre la filosofía y la teología. La primera de ellas, es decir, el punto de vista según el cual existe una radical oposición entre ambas disciplinas, no ha disfrutado nunca de autonomía –en el sentido de plasmarse en una corriente histórica definida–, sino que ha aparecido siempre como un elemento integrante de posturas más complejas. En cambio, la identificación de filosofía y teología, entendida como la absorción de la primera por la segunda, se convirtió en la característica de una época, la época de la patrística cristiana, y la subordinación de la filosofía a la teología fue el signo distintivo del aristotelismo cristiano medieval. La inversión de esa relación de subordinación caracterizó el pensamiento de la Ilustración y en ésta encontraron su punto de partida dos nuevas formas de definir la relación entre ambas disciplinas. La primera consistió en el intento de la teología por librar a la fe de su sumisión a la autoridad de la razón, la segunda en el intento filosófico de apropiarse de los contenidos de la fe elevando las representaciones religiosas a la figura filosófica del concepto. Ambas tendencias tienen como premisa la autonomía de la razón filosófica, es decir, ambas presuponen la postura fundamental de la Ilustración. Por ello, los argumentos con que se ha legitimado la transformación de la teología en una ciencia autónoma, la ciencia de la fe, no pueden considerarse más que como filosóficos, lo que explica que a esta concepción de la teología se oponga una tendencia filosófica que adscribe a la fe un lugar situado fuera del espacio propio de la orientación y búsqueda de la certeza genuinamente filosóficas.

4. *Universalidad racional y subjetividad religiosa*

El campo de lo verdadero universal queda aquí al cuidado de la autonomía de la razón y de la filosofía, pero junto a esa universalidad se afirma la validez del derecho del individuo, de la experiencia subjetiva y del sentimiento. La subjetividad se convierte ahora en el refugio de la religión y de la fe, en correspondencia con la tendencia, activa en la evolución hacia la sociedad secular moderna, a hacer de esa religión a la que se ha hurtado toda validez general un asunto propio de la esfera privada del individuo.

Por otro lado, es posible comprender el esfuerzo por legitimar filosóficamente la fundamentación de la religión en la subjetividad como la expresión de un afán por garantizar a la temática religiosa al menos una forma de reconocimiento universal.

Entre los filósofos, David Hume puso al descubierto tanto la naturaleza sentimental de la fe, en general, como, más concretamente, el carácter contrario a la razón de la creencia cristiana en los milagros[30]. En contrapartida, el propósito de Kant al poner límites al saber racional fue reservar un espacio a la subjetividad de la fe. Sin embargo, Kant entendió esta última como una fe en Dios y en la inmortalidad con fundamento exclusivo en la praxis, es decir, en la moralidad, distinguiéndola rigurosamente de la fe histórica eclesiástica, «incapaz de toda comunicación universal y convincente»[31] –una afirmación que en realidad aproxima la posición de Kant a la humeana mucho más de lo que cabría pensar en un principio–. Por el contrario, al reivindicar para la religión una «parcela independiente en el ánima»[32] como un tercer reino dotado de autonomía propia al lado de la moral y la metafísica, la in-

30. Lo primero sucede en relación con el concepto de *belief* (D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739], ed. por L. A. Selby-Bigge [²1978], 623s (versión cast.: *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Editora Nacional, Madrid ²1985); lo segundo hace referencia a los acontecimientos extraordinarios de la *belief* (D. Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* [1758], ed. por Ch. W. Hendel [1955], 125, cf. 61s) pero bajo el concepto de fe (140s) (versión cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid ²1990). Cf., al respecto, las explicaciones de E. Herms, *David Hume (1711-1776)*: Zeitschrift für Kirchengeschichte 94 (1983) 279-312, esp. 308ss.

31. E. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793, ²1794), 157, cf. 155. (versión cast.: *La religión dentro de los límites de la sola razón*, trad. de J. M. Quintana Cabanas, Madrid ³1987). Para esta fe histórica es característica según Kant «la mera fe y repetición de cosas incomprensibles» (E. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 117). Por el contrario, es de la fe práctica o fe religiosa pura (E. Kant, *La religión...*, 167s; E. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1787], 227; versión cast.: *Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana Villagrasa y M. García Morente, Sígueme, Salamanca ⁴1998) de la que Kant dice que ha tenido que poner límites al saber «para hacer sitio a la *fe*» (prólogo a la 2ª edición de la *Crítica de la razón pura* [1787], B XXX; versión cast.: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1997).

32. F. D. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), 37 (versión cast.: *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, trad. de A. Ginzo Fernández, Tecnos, Madrid 1990).

tención de Schleiermacher era garantizar a las declaraciones de fe de la doctrina cristiana un fundamento que salvaguardase su propia dignidad. Este propósito subyace a todas sus manifestaciones, tanto si interpretan el concepto de religión entendido como «intuición (*Anschauung*) y sentimiento (*Gefühl*)» del universo, en su época temprana, como si describen ese mismo concepto, más tarde, como un sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*)[33].

Con todo, los filósofos no fueron los únicos en servirse de la razón filosófica para identificar el lugar de la fe fuera del ámbito que esa misma razón había declarado de su exclusiva competencia. También los teólogos lo hicieron, entre ellos los partidarios de la que ha terminado por convertirse en la postura clásica dentro del repliegue de la reciente teología protestante a la esfera de la subjetividad religiosa, es decir, la «teología del despertar» (*Erweckungstheologie*). Aquí se tomó como base la filosofía moral de Kant, pero haciendo de la experiencia de la culpabilidad frente a la exigencia de la ley moral el punto de partida para que la experiencia del perdón contenido en la promesa evangélica se convirtiera en fuente de la certidumbre de la fe. Así, tan pronto el hombre encuentra «aquella revelación que pone fin de la manera más perfecta a su desgarramiento interior, ésta es para él la verdad»[34]. Sin embargo, lo que de este modo se convierte en fuente de la certidumbre de la fe ya no es tanto la experiencia moral en cuanto tal –véase Kant–, como su fracaso y la experiencia de que la vía que conduce fuera de este callejón sin salida se encuentra en la promesa del perdón –aunque, evidentemente, al precio de tener que cultivar un sentimiento de culpabilidad como el aquí dado por supuesto–. Con todo, las corrientes teológicas nacidas en la piedad del despertar se distinguen por la medida de su confianza en la certeza de la experiencia de la fe a la hora de garantizar los presupuestos cristológicos de la experiencia del perdón y, en especial, la facticidad de la obra redentora de Cristo.

Con el palidecer tanto de la experiencia ética de la ley moral como de nuestro fracaso ante ella –experiencia y fracaso que constituyen los supuestos básicos de la piedad del despertar–, la

33. F. D. Schleiermacher, *Sobre la religión*, 50s, así como íd., *Der Christliche Glaube* (²1830), 3s.

34. F. A. G. Tholuck, *Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner oder: die wahre Weihe des Zweiflers* (1823), en *Tholucks Werke* I (1862), 296.

experiencia terminó finalmente por ceder su lugar al concepto de *decisión*. Este último paso fue dado por Sören Kierkegaard. Unir a una realidad histórica como la representada por Cristo una felicidad eterna sólo es posible en el «salto» de la fe, salto que se corresponde con «*la categoría* de la decisión»[35]. Esta idea va a dejar sentir todo su efecto en la teología durante los años posteriores al fin de la Primera Guerra Mundial. Así, según Karl Heim, «la cuestión de la decisión» entre la fe y el escándalo ante Jesucristo constituye «el último o lo uno o lo otro» a que se ve confrontado el hombre[36]. Parecida es la posición de Rudolf Bultmann cuando afirma que «el kerygma llama a decidirse y que la fe es decisión»[37], es decir, un decidirse a abandonar la interpretación por la que entendemos «naturalmente» nuestra existencia como algo de lo que podemos disponer libremente: una idea que la filosofía puede concebir como libertad, pero para la que la teología reserva el nombre de ateísmo[38]. Para Bultmann, la filosofía sabe de la fe «sabiendo de la libertad de la existencia». Esto quiere decir que «conociendo la resolución libre por la que la existencia se toma a su propio cargo, la filosofía sabe de otra posibilidad de rechazar aquella resolución»[39]. Sin embargo, la filosofía sabe de ello tan sólo como de una «posibilidad ya perdida y

35. S. Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* (1846), SV VII, 79, edición alemana de E. Hirchs (1957), 91. Cf. también 97s (SV VII, 85).

36. K. Heim, *Glaubensgewissheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion* (²1920), 200. El concepto de decisión es todavía más claramente el concepto central en la 3ª edición de la obra (³1923), 249.

37. R. Bultmann, *Das Problem der «natürlichen Theologie»*, en Bultmann, *Glauben und Verstehen* I (1934), 294-312, 298 (versión cast.: *Creer y comprender* I, trad. de D. Eloy Requena, Studium, Barcelona 1976). Cf. también F. Gogarten, *Zwischen den Zeiten: Die Christliche Welt* 34 (1920), 374-378, 377, así como Id., *Die religiöse Entscheidung* (1921). En K. Barth, *Der Römerbrief* (²1922), 256s (versión cast.: *Carta a los romanos*, trad. de A. Martínez de la Pera, B.A.C. Madrid), se trata en primer lugar de la decisión eterna de Dios con respecto al hombre, pese a ello realizada de nuevo en el Espíritu (Santo) (260s).

38. R. Bultmann, *Creer y comprender* I, 310. Cf. asimismo Bultmann, *Gnade und Freiheit*, en *Glauben und Verstehen* II (1952), 149-161, 157s (versión cast.: *Creer y comprender* II, trad. de D. Eloy Requena, Studium, Barcelona 1976).

39. R. Bultmann, *Creer y comprender* II. Al respecto cf. las explicaciones de Heidegger sobre el carácter proyectante del ser-ahí, en M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 284s (versión cast.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México ²1980), así como 296s en torno a la resolución y el estado de resuelto.

sin sentido» en el acto de la autoconstitución libre. La idea bultmanniana de que la fe se opone a la comprensión de la libertad propia de la filosofía fue confirmada en el ámbito filosófico por Martin Heidegger. Para Heidegger, «como posibilidad específica de existencia, la *fe* es en su núcleo más íntimo el enemigo mortal de aquella forma de existencia... esencialmente inherente a la *filosofía*»[40]. Esta afirmación se corresponde con el modelo que, como indicábamos al principio, percibe una mutua oposición entre la fe y la filosofía. Pese a ello, tanto para Heidegger como para Bultmann entra dentro de las competencias de la *filosofía* determinar el lugar de esta posibilidad de existencia que ella misma encuentra absurda dentro de la estructura de la existencia humana.

5. *La elevación de la representación religiosa a concepto filosófico*

La filosofía de la Ilustración hizo de la razón filosófica el criterio con que examinar e interpretar la tradición religiosa y su aspiración a disfrutar de la autoridad de una revelación divina. A la vez, al purificar a esta última de sus excrecencias históricas, se encontró consigo misma, con la moralidad y con la teología natural. Pero al proceder de este modo, más que apropiarse filosóficamente del cristianismo como religión histórica, lo que hizo fue reducir las doctrinas cristianas a un contenido que, aun sin el cristianismo, era accesible a la razón. Y es que la interpretación filosófica de este último podría permitir también la interpretación cristiana de la razón propia de la filosofía. Esta última posibilidad fue ganando en verosimilitud a medida que la filosofía tomó conciencia de la dependencia del conocimiento filosófico de la religión que históricamente la había precedido. La afirmación de Hegel de que la religión «*constituye el contenido verdadero*, aunque sólo en la forma de la representación, *y que la filosofía no tiene por qué ser la primera en proporcionar la verdad substancial*» dio expresión a esta forma de ver las cosas[41]. Sin embargo, para

40. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1970), 32.

41. G. W. F. Hegel, *Begriff der Religion*, edición de G. Lasson (PhB 59), 299 (MS). (*Begriff der Religion* corresponde al primer ciclo de *Lecciones sobre filosofía de la religión*, pronunciadas por Hegel en la Universidad de

Hegel, quien tiene que elevar ese contenido a la forma de concepto es la filosofía. Esto último sucede merced a la aprehensión reflexiva y a la penetración de las relaciones que las representaciones religiosas guardan tanto entre sí como con respecto al sujeto religioso[42]. Hegel describió este hecho como la elevación* a concepto (*Begriff*) de la representación (*Vorstellung*) religiosa[43]. Dentro de ese mismo proceso, es esencial superar la oposición entre el sujeto de la conciencia religiosa y su objeto, razón por la que Hegel pudo afirmar que los cauces para la elevación al concepto de la representación religiosa están ya prefigurados en la praxis religiosa del culto.

La captación del contenido religioso es ahora asunto exclusivo de la teología[44], pero ésta tiene en todo momento como fundamento la revelación histórica de Dios y es consciente de tener que explicitar cuál es el contenido de esa revelación histórica que se le ha ofrecido previamente. En contrapartida, mediante la idea de la absolutez del sujeto (divino), la filosofía de Hegel se emancipa de su punto histórico de arranque, la religión cristiana, e interpreta luego el contenido de esta última como su desarrollo o despliegue. En dicha medida, la elevación de la representación religiosa a concepto filosófico efectuada por Hegel mantiene parte del espíritu reduccionista de la Ilustración cuando descomponía el cristianismo en verdades filosóficas universales que como tales

Berlín, más tarde publicadas en tres volúmenes independientes. El lector español dispone de dos traducciones de esta obra: la primera abarca únicamente el primero de los tres volúmenes de que consta el original alemán. *El concepto de religión*, trad. de A. Guinzo, FCE: México 1981; la segunda constituye el primer volumen de la traducción castellana completa de las lecciones hegelianas en tres volúmenes (Madrid 1984-1987). *Lecciones sobre la filosofía de la religión I. Introducción y concepto de religión*, trad. de R. Ferrara, Alianza Editorial, Madrid 1984).

42. G. W. F. Hegel. *Introducción y concepto de religión*, 291ss. espec. 294ss: «El modo de la relación constituiría la necesidad del contenido». cf. Hegel. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, edit. por J. Hoffmeister (PhB 33) § 573 (versión cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de R. Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid 1981).

* Cf. *nota del traductor* al final del capítulo.

43. G. W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes* (1807) PhB 114, 479 (versión cast.: *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, FCE, México 1981); *Enciclopedia* § 565, cf. también § 555.

44. G. W. F. Hegel, *Introducción y concepto de religión*, 256 (lección de 1824).

no necesitaban de la fe cristiana[45]. En Hegel, este hecho va estrechamente ligado a la idea de comprender su propio pensamiento como el último eslabón de una tradición teológica que hacía a Dios su objeto en términos estrictamente filosóficos, en competencia directa con la religión histórica. En la situación en que Hegel se encontraba, continuar esa tradición era poco menos que imposible a menos que tomara como base la filosofía idealista de la autoconciencia. Pero esta última entró en colisión dentro de su pensamiento con su inteligencia de la dependencia de la aprehensión filosófica del absoluto verdadero con respecto a la religión que constituía su precedente histórico. Si Hegel hubiera partido de aquí, es posible que sus reflexiones le hubieran llevado a reparar en la radical historicidad –y, por ello, en la radical finitud– del pensamiento filosófico incluso en su relación con la verdad absoluta[46]. Y esto hubiera tenido como consecuencia la elevación de la teología filosófica a teología de la revelación –o a una filosofía de la religión–, en las que se pusiera enteramente de manifiesto el presupuesto de la naturaleza histórica de su objeto.

La idea de la inversión de la tesis hegeliana de la elevación de la representación religiosa a la forma filosófica del concepto en la tesis opuesta de la elevación de la teología filosófica a la teología vuelve a situarnos en la vecindad de la interpretación del cristianismo como filosofía verdadera desarrollada por la primitiva pa-

45. He aquí la consecuencia de la ambigüedad inherente a la idea de «*Aufhebung*» puesta de manifiesto por K. Löwith (*Hegels zweideutige Aufhebung der christlichen Religion in die Philosophie*, en K. Löwith, *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung* (1966), 54-96). Dicha ambigüedad persiste aunque la tesis de la elevación de la representación religiosa al concepto, tal y como ésta hace su aparición en las principales obras de Hegel (*Fenomenología*, *Enciclopedia* y *Ciencia de la lógica*), sea diferenciada de la «justificación» del cristianismo en el pensamiento conceptual expuesta en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* (por ejemplo, F. W. Graf-F. Wagner en la introducción al volumen por ellos editado, *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie* (1982), 61). Cf. además F. Wagner, *Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 18 (1976), 44-73.

46. Esta última posibilidad aparece por un instante durante la evolución del pensamiento de Hegel, aunque en un momento en el que este último no había contemplado aún la posibilidad de aprehender intuitivamente y expresar conceptualmente la unidad de la identidad y la no-identidad (*Hegels theologische Jugendschriften*, edit. por H. Nohl [1907], 348; versión cast.: *Escritos de juventud*, trad. de J. M. Ripalda, FCE).

trística cristiana. Pero si aquí, como en épocas posteriores, no se llegó a la abolición de la filosofía por la teología, tampoco en Hegel asistimos a la elevación de la representación religiosa al concepto filosófico, entendiendo dicha elevación y abolición en el sentido de que una de las dos dimensiones es absorbida por la otra. En realidad, la marcha de la historia ha sido testigo de una coexistencia llena de tensiones entre las dos disciplinas. Esto no quiere decir, sin embargo, que cada una se haya limitado a proponer una opción existencial radicalmente incompatible con la otra que, como tal opción, descansaría pese a todo en una estructura que ambas considerarían común a la existencia humana y cuyo esclarecimiento sería sobre todo competencia de la filosofía. Y no quiere decirlo porque, de las dos, la teología al menos ha luchado una y otra vez por hacer suyos, transformándolos, los puntos de vista de la filosofía. Aunque en la teología este intento ha conducido a una acumulación e integración progresivas de componentes filosóficos en su estructura doctrinal, la autonomía de que han gozado tanto una como otra, pese a su coexistencia, hace necesario ofrecer una semblanza histórica de este proceso. Este último no puede exponerse de manera adecuada sino en el marco de un desarrollo sistemático de la doctrina cristiana como tal. Las consideraciones que siguen se limitarán a mostrar cuál fue la manera en que la teología cristiana asimiló y transformó en un principio las diversas corrientes de la filosofía antigua, qué problemas se derivaron de ello para la teología, a qué estímulos dio lugar esta última en el tratamiento por la filosofía de sus temas, qué relación guarda con la teología cristiana el desarrollo posterior de los sistemas filosóficos modernos y cuál es la importancia de estos últimos para la teología. Nuevamente, se trata de un intento que está obligado a ceñirse a la exposición de lo más esencial y a servir a lo sumo de guía para una consideración más profunda de los temas.

' *Aufhebung*. Con respecto al significado de *Aufheben* nada mejor que citar brevemente las propias palabras de Hegel en la «nota» al primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*: «*Aufheben* y *das Aufgehobene* (lo ideal) es uno de los conceptos más importantes de la filosofía... *Aufheben* tiene en el idioma alemán un doble sentido, ya que significa lo mismo que conservar, *mantener*, y a la vez lo mismo que hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar encierra en sí algo negativo: que algo se saca de su inmediatez y, por tanto, de una existencia abierta a las influencias exteriores, para mantenerlo –así pues, lo *aufgehobene* es algo al

mismo tiempo conservado, que sólo ha perdido su inmediatez, pero que no por ello se ha aniquilado–... Para el pensar especulativo es motivo de alegría encontrar en el lenguaje palabras que tengan en sí mismas un significado especulativo; y el idioma alemán tiene muchas de estas palabras...».

En su traducción del original alemán de la *Ciencia de la lógica* Augusta y Rodolfo Mondolfo se inclinan por verter *aufheben* por «eliminar». Por su parte, José Gaos opta en su traducción de la *Fenomenología* por «superar». Ninguna de estas versiones representa evidentemente con fidelidad los dos significados que Hegel afirma posee «especulativa o dialécticamente» el término *aufheben*. Con relación a este punto se han propuesto otras soluciones, entre las cuales se contaría traducir el término por la perífrasis superar/conservar o superar conservando. En el área francesa Derrida ha aventurado su traducción metafórica por *relève* (relevo) en el sentido de que lo *aufgehobene* se ve aquí «relevado» por una nueva figura conciencial o histórica (que deja atrás al corredor anterior –es decir, pone fin a su carrera, lo supera– pero recoge de él el testigo –y por ende lo mantiene de alguna manera en curso–). Labarrière y su colaboradora en las traducciones de Hegel proponen *sursummer* (supersumir) y supersunción, en clara dependencia del término «subsumir», un término inventado, pero puramente latino, que cuenta con la ventaja de recoger los dos significados de *aufheben*: asumir y superar. Por último, citar la recientísima traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* por Ramón Valls Plana (Alianza Universidad, Madrid, 1997), uno de los mejores conocedores españoles de Hegel, en la que *aufheben* es de nuevo vertido como «superar».

Se plantea ahora el problema de cómo traducir el término en el contexto que nos ocupa, es decir, la *Aufhebung* de la representación (*Vorstellung* –es de señalar que en su traducción de la *Fenomenología* Gaos opta también por verter *Vorstellung* por «representación», como, por lo demás, también hace Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia*–) religiosa en la forma del concepto (*Begriff*) filosófico, una vez tenemos en cuenta el pensamiento del propio Hegel con respecto al significado dialéctico de este término.

Las «representaciones» religiosas no son para Hegel sino las nociones míticas que el espíritu llegado ya a la autoconciencia de sí propone de lo verdadero. Se corresponde aquí con el arte y la filosofía. Si en el arte lo verdadero alcanza representación gráfica, o lo que es lo mismo, se representa la «forma» (Hegel pensaba aquí en la escultura griega) de lo verdadero, es decir, del espíritu de Dios, en la religión se llega a la noción y al sentimiento. Importa sin embargo observar que «lo verdadero no sólo alcanza la representación (*Vorstellung*) y el sentimiento (*Gefühl*), como en la Religión, y la intuición (*Anschauung*), como en el Arte, sino también el espíritu pensador; y de este modo llegamos a la tercera forma de la reunión, la *filosofía*, que es, por consiguiente, la formación más elevada y sabia» (Hegel, *Conferencias sobre la historia*).

Que la filosofía, es decir, el concepto (*Begriff*), sea más «elevada» que la religión, es decir, la representación (*Vorstellung*), indica bien a las claras que nos encontramos frente a un proceso de «elevación», de paso de una forma espiritual más primitiva o inmadura a otra más elevada y perfecta. De hecho, el mismo Pannenberg parece inclinarse por esta forma de percibir las cosas cuando, tras citar las mismas palabras de Hegel en las que éste señala que la filosofía no tiene por qué ser quién proporcione la verdad substancial –que sí proporciona-

ría, en cambio, la religión–, afirma que sí es «*Aufgabe der Philosophie diesen Inhalt in die Form des Begriffs zu erheben*», es decir que sí es «tarea de la filosofía elevar este contenido (el de las representaciones) a la forma del concepto». La traducción aquí de *erheben* no ocasiona problemas, pues su significado más conspicuo no es otro que el de elevar, alzar. El autor señala a continuación, sin embargo, que Hegel formula «*Diesen Sachverhalt als ein Aufheben der religiösen Vorstellung in den Begriff*», es decir, formula aquella tarea «como un *aufheben* de la representación religiosa en el concepto», siendo aquí donde comienzan nuestras dificultades, por cuanto, como se ha visto, el significado de *aufheben*, resaltado por el mismo Hegel, es doble: mantener y abolir. A ello habría que añadir que estos constituyen únicamente sus significados dialécticos, pues *aufheben* significa también, cómo no, levantar, elevar, alzar. Es de notar, además, que otros pasajes de este apartado utilizan *aufheben* en su significado de «abolir», «poner fin», como por ejemplo cuando Pannenberg escribe que «*Eine Aufhebung der Philosophie in Theologie fand hier und in der Folgezeit ebensowenig wie die umgekehrte Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff bei Hegel in der Weise statt, dass nun etwa eine der beiden Seiten in der andern aufgegangen wäre*», donde lo que se nos dice propiamente es que la *Aufhebung* de la teología por la filosofía, o de la filosofía por la teología, nunca adoptó la forma de una «absorción» o «asimilación» (*aufgehen*) de la una por la otra. En este caso, por ejemplo, hemos respetado la traducción «elevar» para la *Aufhebung* de la representación religiosa en el concepto filosófico y optado por verter «abolición» en el caso inverso.

¿Por qué, en tal caso, hemos traducido normalmente *Aufhebung* como «elevación»? La respuesta se encuentra en el pasaje citado más arriba, donde el mismo Hegel nos dice que la tercera forma de la reunión de lo verdadero, es decir, la filosofía, es «la más elevada y sabia». La «elevación» de la representación a concepto no significa, por tanto, que la primera sea falsa, pero sí que es aún inmadura, que no «representa» lo verdadero como debiera representarse. El pasaje de Pannenberg podría haber sido traducido, sin embargo, de la siguiente manera, a saber, vertiendo que para Hegel «*sí es tarea de la filosofía superar, aunque conservándola a la vez, la representación religiosa en la forma del concepto*», así como utilizando cualquiera de las otras versiones (superar, supersumir, relevar) antes señaladas. El término «elevar» nos parece, sin embargo, el más adecuado en este caso en la medida en que la idea de «elevación» implica que lo «elevado» no es aniquilado, sino conservado y mantenido de alguna manera –pues, en efecto, es elevado a un forma superior, más «alta», de representación de la *misma* idea– aunque a la vez se ponga fin a esa especie de representación inferior, menos elaborada –con respecto a la cual precisamente se lo «eleva»–. El libro que nos ocupa presenta a la vez un capítulo exclusivamente dedicado al sistema hegeliano, donde estas dificultades se reproducirán probablemente con aún mayor virulencia.

Señalemos, por último, que las consideraciones anteriores no deben entenderse como si Hegel menospreciara a la religión y en particular al cristianismo. Al respecto, cabe citar las observaciones especialmente esclarecedoras con respecto a este punto de un autor como Walter Kaufmann: «Con gran frecuencia se ha malentendido la forma en que Hegel trata al cristianismo. Lo considera la suprema de las religiones, ya que le parece que es la que más se acerca a la verdad

cuya comprensión final corresponde a su filosofía; y sus referencias al judaísmo y al Islam no revelan comprensión simpatizante alguna, sino que son palmariamente injustas: como casi todos los demás autores que escribieron sobre estas religiones a lo largo del período que comprende la Ilustración y el siglo XIX, solamente compara al judaísmo y al cristianismo para afirmar la superioridad de este último» (W. Kaufmann, *Hegel*, versión cast.: de V. Sánchez de Zabala, Alianza, Madrid 1973, 265).

El propósito de esta nota es simplemente señalar el significado especulativo que Hegel concede al término *Aufheben* y que el lector de esta obra deberá tener muy en cuenta; y a la vez explicitar cuáles son las razones que nos han movido a verterlo por norma *en este muy particular contexto* por «elevar» y «elevación» (N. del T.).

2

La recepción cristiana del platonismo[1]

De las diferentes filosofías de la Antigüedad, el platonismo es con mucho la filosofía que más profundamente impuso su sello en la teología cristiana en la época de su nacimiento y primeros desarrollos. En este caso, no es suficiente hablar de un «influjo» del pensamiento platónico en el cristianismo. Se trataría más bien de un proceso de recepción[2] y asimilación productivas que forma

1. Como introducción al clima espiritual del pensamiento platónico sigue siendo recomendable la obra de G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens* (²1948). Como introducción a los fundamentos de la doctrina de Platón dentro del contexto de la evolución que va de Sócrates a Aristóteles sigue siendo de gran importancia la obra de J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (1917, ³1961). De la reciente bibliografía citada en las notas deben destacarse los trabajos de J. Krämer y K. Gaiser.

2. La obra de H. R. Jauss (*Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* [1967], 45s, así como la edición de 1970 de la misma obra, 144-207, esp. 185s) trae a un primer plano del estudio de la historia de la literatura el concepto de recepción dentro del contexto del enfrentamiento de Jauss con el concepto hermenéutico clave «historia de la influencia» (*Wirkungsgeschichte*) de H. G. Gadamer (*Wahrheit und Methode* [1960], 283s, 323; versión cast.: *Verdad y método*, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca ⁵1999, 370-377, 414). Se trata del momento productivo en el proceso de la comprensión (H. R. Jauss, *Literaturgeschichte...*, 49), que Gadamer también reconoce (Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 280; versión cast., 366), pero que subordina al punto de vista de la influencia y de la concatenación o conjunto de influencias. En cierta medida, dicho momento productivo forma parte seguramente de todo proceso de comprensión. Pero en el caso de la recepción cristiana del platonismo se trata de algo más, es decir, de una transformación consciente operada a la luz de la fe en la revelación de Dios en Jesucristo.

(En la traducción de *Verdad y método* publicada por Sígueme, los traductores optan por verter la construcción *Wirkungsgeschichte* como «historia efec-

parte esencial de la «historia específica de la influencia» de las ideas platónicas en el cristianismo. Pese a ello, el platonismo cristiano así entendido ha sido caracterizado con justicia como «equivalente a la historia de la Iglesia antigua o, cuando menos, de la Iglesia griega en su conjunto»[3]. En el platonismo cristiano, lo que tenemos ante nuestros ojos es «en último término la cristianización del mundo griego, la comprensión cristiana de su verdad». El pensamiento platónico se caracterizaba por reunir todas las cualidades que el cristianismo necesitaba para poder asimilar el espíritu griego y, en concreto, la filosofía de los grandes pensadores áticos. Aunque, a la inversa, es posible que «de no haber tenido lugar el anuncio cristiano», tampoco «se hubiera producido» el renacimiento experimentado por el pensamiento de Platón a partir del siglo II d.C.[4].

¿Quiere eso decir que existía una íntima afinidad entre platonismo y cristianismo? Las cosas pueden no ser tan simples, y Heinrich Dörrie ha dado buena prueba de ello al presentar el platonismo de la antigüedad tardía precisamente como una alternativa al cristianismo, es decir, como otra forma en que la época dirigió su mirada a lo trascendente[5]. Dörrie tenía razón al señalar que los padres de la Iglesia nunca vieron en las doctrinas platónicas el criterio último de la verdad, sino solamente su preludio, punto de vista motivado seguramente por razones misioneras y apologéticas. Lo que no excluye que, en contrapartida, las ideas

tual». Aquí no hemos respetado esta versión, porque aislada de contexto puede conducir a equívocos. En la misma obra [por ejemplo, 415], Gadamer aclara que dicha *Wirkungsgeschichte* es el «rastro que una determinada obra deja tras de sí». En este sentido, se trata evidentemente de los «efectos» [*Wirkungen*] o influjo que la obra va teniendo o ejerciendo tras su aparición. La historia [*Geschichte*] de dichos efectos sería, pues, la «historia de su influencia», que es como nos hemos decidido a traducir aquí la expresión, pensando que su significado resultará más fácilmente comprensible para el lector que leyendo «historia efectual». N. del T.).

3. H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis* (1967), 142. Para los juicios sobre Platón y los platónicos en la primitiva teología cristiana, cf. también A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter* (1973).

4. Según H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, 142. En cambio, para H. Dörrie (cf. nota posterior), el triunfo del cristianismo en el siglo IV condujo a la decadencia del «amplio influjo» de las escuelas platónicas (31).

5. H. Dörrie, *Die Andere Theologie*: Theologie und Philosophie 56 (1981) 1-46. Dörrie contempla el platonismo como el «recipiente de una religiosidad henchida de la piedad de la antigüedad tardía» (19).

platónicas influyeran también en la interpretación de la Biblia y de las doctrinas cristianas. De este modo fue configurándose una forma peculiar de platonismo, muy diferente del platonismo pagano de un Plotino o de un Porfirio, en el que la autoridad que debía atribuirse a los escritos de Platón fue juzgada asimismo de manera muy distinta. Y es que, como tal, el platonismo no es «una magnitud uniforme, un sistema cerrado y homogéneo..., sino una corriente espiritual»[6] que tuvo muy variadas manifestaciones dentro y fuera del cristianismo, y de la que tan pronto era destacada a un primer plano una como otra de sus múltiples dimensiones. Un ejemplo madrugador de ese carácter sería la temprana «fractura» a que se llegó en el seno de la escuela nada más morir Platón[7], al volver ésta su atención al escepticismo con el fin de identificar de nuevo el pilar de su sistema, en contra del estoicismo, en el elemento crítico de la mayéutica socrática.

La historia de la escuela platónica se divide en tres fases principales[8]. La primera de ellas está representada por la «Academia», fundada por Platón en 385 a.C. y bautizada con ese nombre por tener su emplazamiento en los jardines del héroe Academo. La Academia platónica tenía la forma de una congregación religiosa consagrada a Apolo y a las musas. Aproximadamente un siglo después de la muerte del fundador (348 a.C.), la escuela se inclinó hacia el escepticismo bajo la dirección de Arcesilao (siglo III). Tras la destrucción del edificio durante la conquista de Atenas por Sila (86 a.C.), vio interrumpida su continuidad. Sin embargo, pocos años después fue refundada bajo el nombre de «Nueva Academia» por Antíoco de Ascalón, quien, en oposición a su anterior fase escéptica, buscó reconducir la escuela a sus inicios platónicos, aunque recogiendo también doctrinas de origen aristotélico y estoico. Uno de los oyentes de Antíoco en Atenas fue Cicerón, en aquel tiempo (79 a.C.) de viaje por Oriente.

La siguiente etapa del pensamiento platónico se distingue de la tradición escolar de la Academia ateniense. Para ella se reserva la denominación de «platonismo medio», título con el que se

6. E. v. Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (1964), 24.

7. Al respecto, cf. H. Dörrie, *Von Plato zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung* (1964), 24.

8. Para más detalles, cf. H. Dörrie, *Der Platonismus in der Antike* 1 (1987), 33-41.

alude a las doctrinas que, apelando a la figura del fundador, fueron elaboradas durante los primeros tiempos del Imperio[9], antes de que diera comienzo con Plotino lo que se conoce como neoplatonismo. El platonismo medio estaría representado por Plutarco y, todavía más claramente, por Albino, activo en Esmirna durante el segundo siglo de nuestra era. Este último pensó que no existía contradicción alguna entre las doctrinas de Platón y Aristóteles. Esta valoración de las relaciones entre ambos filósofos, por la que el segundo sería mero discípulo del primero –aunque en algunos puntos dotado de autonomía–, disfrutó de gran aceptación en la antigüedad tardía.

El neoplatonismo, tercera de las fases en el desarrollo del platonismo antiguo, fue fundado en el siglo III d.C. en Alejandría por Ammonio Sacas y sobre todo por su alumno Plotino. En 244 Plotino abriría su propia escuela en Roma. Sus escritos fueron publicados por su discípulo Porfirio. A pesar de su influencia, la doctrina plotiniana, según la cual es preciso diferenciar el Nous, en el que están englobadas las ideas, de lo Uno como sumo principio, no halló eco en la didáctica de la Academia ateniense hasta el año 410. Esta última transmitió en el siglo V una interpretación de las doctrinas de Platón opuesta y enfrentada al cristianismo. Su último representante de importancia fue Proclo (año 485). En 529 el emperador Justiniano ordenó el cierre de la Escuela.

La presente exposición concentra su interés en la recepción cristiana de la filosofía platónica. Por este motivo, no atenderá ni a los comienzos del pensamiento de Platón ni a su evolución posterior, aunque los hechos que aquí sea preciso mencionar se tendrán en cuenta en el curso de la exposición. El criterio rector de esta última consiste más que nada en identificar cuáles fueron las materias de la filosofía platónica que llevaron a los primeros teólogos cristianos a interesarse por el pensamiento de Platón y experimentar un especial sentimiento de afinidad hacia él. Para ello distinguiremos tres grupos de temas. Debido a su importancia, el primero en citarse será la teología platónica, en la que la exposición no se ceñirá únicamente a las ideas de Platón, sino que in-

9. Al respecto, cf. H. Dörrie, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, en Id., *Platonica Minora* (1976), 166-210. La designación «platonismo medio» la toma Dörrie (*Der Platonismus in der Antike* I [1987], 45) de K. Praechter (*Die Philosophie des Altertums* [1909]).

cluirá también la muy compleja historia de este tema en el platonismo antiguo. En segundo lugar, tendremos que ocuparnos del ideal de vida platónico de la búsqueda de una cada vez mayor semejanza con Dios, el cual llegó a tener una extraordinaria importancia en la teología cristiana, así como de sus presupuestos en la doctrina platónica del alma. Por último, aludiremos a la relación entre la gnoseología y la doctrina de la gracia, donde la teología cristiana tiene que agradecer al pensamiento platónico alguno de sus más decisivos estímulos.

Al ocuparnos de estos tres grupos de temas, no sólo haremos mención de las coincidencias entre el pensamiento platónico y el cristiano, sino también de sus diferencias, en especial en el ámbito de los fundamentos antropológicos del primero y del segundo de los temas. De este modo, quedarán también reflejadas las múltiples tensiones que desde un principio presidieron la recepción cristiana del platonismo. Su resultado, la transformación de las doctrinas platónicas en el cristianismo, será tratado de forma aislada en el cuarto apartado del presente capítulo, antes de cerrar en él nuestra exposición con un quinto apartado consagrado a la persistencia en la Edad Media cristiana y en el pensamiento de la Edad Moderna de algunos de los motivos fundamentales del platonismo.

1. *La idea de Dios y la doctrina platónica de los principios*

Desde el siglo II de nuestra era, el pensamiento cristiano primitivo se sintió más próximo al platonismo que a ninguna otra escuela filosófica de la Antigüedad. ¿Por qué? No es difícil responder a esta pregunta. En lo fundamental, el hechizo que la filosofía platónica ejerció sobre la teología cristiana –idéntico al ejercido tiempo atrás sobre judíos helenizados como Filón de Alejandría– provino de la idea de un Dios «espiritual» único que, siendo diferente del mundo sensible, es a la vez el creador de este último. La escuela filosófica todavía preponderante en el mundo cultural romano-helenístico del siglo II, la Stoa, concebía a Dios como el Logos que en cierto modo anima al mundo material y es inmanente a él. Entre sus enseñanzas se contaba también la idea de providencia, pero su concepción de esta última se hallaba estrechamente vinculada a la noción de destino, ya que los

estoicos no conocían una divinidad trascendente al mundo y situada libremente frente a él, e ignoraban por completo la idea de creación. En cambio, la escuela de Epicuro polemizaba tanto contra la idea de providencia como contra la de destino, y afirmaba que los dioses se entregan enteramente al disfrute de su felicidad ajenos a toda preocupación por el hombre o por el mundo material. A diferencia de ella, los platónicos distinguieron a Dios de este último, afirmándolo como un ser espiritual y eterno, y unieron a la idea de un Dios-espíritu elevado por encima del mundo sensible la idea de providencia desarrollada por los estoicos. La concepción de Dios así generada resultó ser en muchos sentidos muy próxima a la idea bíblica del Dios creador. La filosofía platónica, además, ofrecía la oportunidad de encontrarse nuevamente con la idea de creación, presente en la narración «mítica» –mítica en sentido platónico, es decir, poética– que el *Timeo* ofrecía del proceso por el que el Demiurgo, el ser divino que da forma al universo, va configurando el mundo visible a partir de la materia informe o espacio ocupado por los elementos. Todavía en la Edad Media, los pensadores judíos y cristianos que leían esta narración no podían por menos de asombrarse ante su parecido con el relato bíblico de la creación, por lo que no les resultó difícil pasar por alto las diferencias y contradicciones entre una y otra versión[10].

En el libro octavo de la *Ciudad de Dios*, san Agustín puso claramente de manifiesto que entre los variados motivos para que los teólogos cristianos se sintieran especialmente atraídos por la filosofía platónica, el principal fue con mucho la concepción que esta última tenía de Dios. Allí se dice de los platónicos que «... conocieron con claridad que Dios no es ningún cuerpo... más aún, que todo lo que es mudable no es el Dios sumo», y que, por tanto, Dios tiene que ser inmutable, es decir, simple (VIII, 6). Esta coincidencia hizo que san Agustín se sintiera autorizado a ir todavía más allá y aplicar casi exclusivamente a los platónicos lo dicho por el apóstol san Pablo en Rom 1, 19 sobre el conocimiento que los paganos tienen de Dios: «Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se lo ha puesto delante. Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que

10. Al respecto, cf. *infra*, 59.

reflexiona sobre sus obras...» (Rom 1, 19-21). De este modo, vio confirmado su juicio de que «no hay filósofos que se hayan acercado tanto a nosotros como los platónicos» (*De civitate Dei* VIII, 5). En un pasaje posterior, san Agustín afirmó que estos últimos habían llegado incluso a intuir la Trinidad, aunque sus expresiones no sean en este caso ni mucho menos irreprochables, así como a aproximarse a la idea de la gracia. Sólo ignoraron la encarnación de Dios (*De civitate Dei* X, 29).

Al decir que los platónicos habían tenido una vaga intuición de la Trinidad, san Agustín pensaba probablemente en la doctrina neoplatónica de los principios y su distribución jerárquica en las tres categorías de lo Uno, el Nous y el Alma del mundo, principio motor del universo material. De hecho, la analogía con la unidad también escalonada del Padre, del Hijo (Logos) y del Espíritu Santo de la teología cristiana no es casual, pudiéndose también entender el desarrollo de la doctrina trinitaria en la Iglesia antigua –en la cual debe verse ante todo la interpretación cristiana de la relación de Jesús con el Padre[11]– como una ramificación lateral en la historia de la doctrina de los principios en el platonismo[12]. Pese a ello, en el mismo Platón sólo se encontrará un primer bosquejo o, si se quiere, un primer paso en la evolución que desembocará en la doctrina neoplatónica de los principios. Esto es aún más evidente cuando se centra la atención en la figura del Demiurgo del *Timeo*, de especialísima trascendencia para los teólogos cristianos a causa de su analogía con el Dios creador del Antiguo Testamento. En ella, en efecto, no es posible reconocer ni siquiera un solo punto en común con la posterior teología cristiana de la Trinidad.

¿Cómo se llega desde el Demiurgo del *Timeo* a la tríada divina neoplatónica o a la Trinidad cristiana? Para responder a esta pregunta es preciso detenerse en los rasgos que diferencian al Demiurgo platónico del Dios creador de la Escritura. El Demiurgo no sólo se sitúa frente a la materia informe con el objeto de darle forma, sino que durante ese proceso mantiene dirigida su mirada hacia los modelos primordiales, las ideas, en conformidad

11. Cf. la exposición de la doctrina de la Trinidad en W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1 (1988), 283-364, esp. 296ss, 331s.

12. Ésta es la opinión de H. J. Krämer en su clásica obra sobre este tema, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (1967), esp. 264-292. Cf. también allí sus explicaciones sobre la gnosis (223-264).

con las cuales va configurando el cosmos visible (*Tim.* 28c 5-29, espec. 29a 3). La oposición entre las ideas y el mundo del devenir perceptible por los sentidos, descrita ya por Platón en el *Fedón* (78cs), constituye el punto de partida de las explicaciones del *Timeo* relativas a la configuración del mundo visible por el Demiurgo (27d 5-7).

El concepto platónico de idea tiene su origen en la pregunta socrática por la *aretè*, por la forma ideal específica de cada cosa. La *aretè* es el bien de cada cosa, pues deja a cada una de ellas ser lo que es, demostrándose así como la causa que «todo lo une y cohesiona» (*Fedón* 99c 5s). Esa función «vinculadora» y «cohesionadora» une asimismo el bien *individual* con el bien *común* (98b 1ss) que Sócrates había intentado identificar. Igualmente, es partiendo de aquí como resulta posible entender que Platón llegara a caracterizar al Bien en cuanto tal como Idea de las ideas, es decir, como aquel ser común a todas ellas que, por expresarlo con el giro del *Fedón*, «une y proporciona cohesión» al entero reino eidético (cf. *Rep.* 508a-509b).

El nacimiento del concepto platónico de idea en la noción de *aretè* ha sido descrito con detalle por Julius Stenzel. Para Stenzel, *aretè* «significa en griego mucho más que 'virtud'; el griego, incluido Platón, habla de la *aretè* de cada ente, de cada uno de los objetos (*Rep.* X, 601d). Sin embargo, lo decisivo es que lo designado por el término no es lo elevado del rendimiento del objeto, como cuando nosotros hablamos de la 'eficacia' o de la 'bondad' de un cuchillo o de un arma, sino aquella habilidad... que capacita a una cosa, aunque sólo sea pensada, para desempeñar una función específica; su esencia está, pues, enteramente comprendida en su *aretè*»[13]. El elemento de acrecentamiento o elevación vinculado con el concepto de *aretè* tiene el sentido de elevación hacia el tipo, siendo éste el contexto en que Gorgias, en 503e, no experimenta «ninguna dificultad» para representarse el concepto de *eidos*. «Definir esto último equivale, pues, a conocer la 'esencia' de cada cosa, para qué es 'buena'»[14].

13. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (1917, ³1961), 8s. Cf. también H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959).

14. J. Stenzel, *Studien*..., 9. Stenzel hace hincapié en el proceso que conduce desde este punto hasta el concepto aristotélico de entelequia (*Fis.* 246a 13s, *Met.* 1021b 20s y 1050a 21s).

Pero el referente principal de la *aretè* fue la esencia del hombre y, todavía más propiamente, la esencia del hombre como ser social inmerso en la convivencia de la Polis. Del mismo modo que, en cuanto opuesta a la virtud, la maldad moral significa «la negación de la esencia del alma»[15], la virtud es la realización de esta última[16]. Este principio se predica en primer lugar de la virtud, a la vez compendio de virtudes, de la justicia, la cual consiste en que «cada uno tenga lo propio y haga lo suyo» (*Rep.* 433e 12s). La aplicación de lo anterior a las tres partes del alma del hombre –cada una de ellas arraigada en una determinada región del cuerpo– permite deducir las virtudes individuales (cf. *Rep.* 437ss). Así, haciendo lo que le es propio, el raciocinio que habita en la cabeza es llevado a su perfección por la sabiduría, mientras que la fogosidad que tiene su morada en el pecho encuentra su perfección en la valentía y los apetitos activos en el vientre son perfeccionados por su moderación. Con las tres partes del alma individual se corresponden los tres estamentos de la vida en la Polis –los negociantes, los guerreros y los «consejeros y protectores» del Estado, es decir, los dirigentes– junto con sus virtudes específicas (441ss, cf. también 369b-376d). De este modo, el concepto de justicia constituye el compendio de la realización del ser del hombre como individuo y como integrante de la comunidad de la Polis.

Para Stenzel, la distancia de la idea con respecto a la realidad sensible se explica a partir del planteamiento ético, dentro de cuyo marco tampoco daría lugar a dificultades[17]. Según esta manera de ver las cosas, el problema de la «separación» (*jorismós*) entre la idea y la realidad sensible –origen de las críticas de Aristóteles a Platón[18]– no habría surgido hasta que se llegó a la universalización del concepto de idea y, sobre todo, a la concepción del *eidos* como concepto universal, como expresión de lo común o universal a la multiplicidad de los fenómenos. Con todo, el motivo original del *jorismós* debería buscarse en la contraposición de lo eterno y lo temporalmente perecedero[19].

15. J. Stenzel, *Studien...*, 10, sobre *Rep.* X, 610e.

16. *Rep.* 427d-434c.

17. J. Stenzel, *Studien...*, 15 y 20ss.

18. Aristóteles, *Met* 1078b 30ss, 1040b 26ss y 1086a 33s. Al respecto, cf. el artículo de H. Meinhardt *Chorismos*, en *Historischen Wörterbuch der Philosophie* I (1971), 1007s.

19. Al respecto, cf. el pasaje ya citado de *Fedr.* 78cs.

En el gran mito del *Fedro* (*Fedr.* 246a 3-250c 6), las ideas, el ente inmutable, son caracterizadas como aquello por lo que los dioses son divinos, es decir, eternos (247d, 249c), pues la Inteligencia divina se nutre del conocimiento de lo verdadero (247cs). Éste es un rasgo que el mito comparte con la definición del Demiurgo en el *Timeo*, donde se dice que «el creador y padre del universo» (*Tim.* 27c 3s) «mantuvo dirigida su mirada hacia lo imperecedero» al crear el cosmos (29a 3). Con todo, lo que aquí se entiende por imperecedero no son, evidentemente, sino las ideas (*paradeigmata*) de la forma (*idea*) de las cosas visibles (28a 7s), por lo que la escuela platónica no se equivocó al identificar más tarde al Demiurgo con la Inteligencia divina que, de acuerdo con el *Filebo*, «es rey del cielo y de la tierra» (*Fil.* 28c 7s), y «gobierna y dispone todas las cosas» (d 8s y e 3).

De este modo, resultó posible deducir el segundo de los tres principios del neoplatonismo, el divino Nous, de las mismas doctrinas de Platón, vinculándolo estrechamente con las ideas. Lo mismo puede decirse del tercero de esos principios, es decir, del *alma*[20], la cual alude en primer término al «Alma del mundo» o Alma cósmica que según la exposición del *Timeo* (*Tim.* 34b 3s) es implantada por el Dios «eterno» en el «Dios en devenir» (34a 4s), es decir, en el cosmos, y que además de ser la más antigua de sus criaturas (34c 4s) es quien debe gobernar el cosmos visible (c 5). No es posible entender la idea platónica del Alma del mundo a menos que se tenga en cuenta que Platón concebía la totalidad del cosmos como un ser animado (*Tim.* 37cd). Este último punto de vista se encuentra estrechamente relacionado con la idea platónica de que el movimiento corpóreo tiene su fuente en el alma (*Fedr.* 245cs, cf. *Leyes* 891c-899d), ya que sólo ésta se mueve a sí misma, mientras que todo movimiento corpóreo tiene un origen distinto del cuerpo en movimiento. Como consecuencia, el alma que se mueve a sí misma es también causa de todo movimiento corpóreo, y ésta es la razón que permite entender que Platón postule la existencia de un principio anímico de todo movimiento cósmico, representado por un lado en la figura del Alma del mundo y, por otro, en la forma de una multiplicidad de almas que animan los cuerpos celestes y generan sus movimientos: las almas de

20. Para esta compleja cuestión dentro de la filosofía platónica, cf. el resumen ofrecido por H. Barth, *Die Seele in der Philosophie Platons* (1921).

los astros o dioses (*Leyes* 899b). Sin embargo, el *Timeo* presenta al Demiurgo como el creador tanto del Alma del mundo como del resto de los dioses (*Tim.* 40a, 41as), mientras que en otros pasajes de la obra platónica (*Fedr.* 245ds, *Leyes* 896a) tanto una como otros carecen de principio. Esto dio lugar al surgimiento de diferentes interpretaciones entre los platónicos. La solución más común consistió en distinguir el alma, carente de principio y unida con el Nous, de la pluralidad de almas unidas a la materia (*Leyes* 897bss). De este modo, el alma pasó también a formar parte del ámbito de lo divino, de las causas divinas, resultando así la doctrina de los tres principios para todas las cosas: el Nous, las Ideas y el Alma, característica de la tradición doctrinal platónica con anterioridad a la llegada del neoplatonismo.

Plotino sustituyó dicha tríada por una distinta. Para él, los tres principios divinos del cosmos visible son, por este orden, lo Uno, el Nous y el Alma, mientras que las ideas desaparecen como magnitud independiente al ser vinculadas con la noción del Nous. El conocedor y lo conocido son, en efecto, correlatos inseparables. El resultado es que por encima del Nous, cuya esfera se caracteriza por la distinción entre el cognoscente y lo conocido, se eleva ahora como primera causa lo Uno y sin partes. ¿Podía esta reinterpretación de la doctrina platónica apelar todavía a Platón?

En su última época –aunque quizá antes en sus lecciones magistrales– Platón trató de dar a su pensamiento una formulación más sencilla y rigurosa recurriendo a lo que es posible considerar como una teoría matemática del nacimiento del mundo[21]. La causa primera es aquí la unidad, a partir de la cual y por multiplicación van formándose los demás números (*Fil.* 14css). Estos últimos se corresponden con las ideas. Cada número se distingue del resto por un «más» o un «menos», es decir, cada número es lo que es por no ser ni más ni menos que lo que es. Los números determinados surgen entonces del transfondo indeterminado del «más» y el «menos», de la «diada indefinida» (*aóristos dyas*). Esta última se corresponde con la materia informe a partir de la cual el Demiurgo del *Timeo* iba dando forma a todas las cosas. En contrapartida, la unidad de la que todo procede –en virtud del

21. Sobre este tema reviste una importancia fundamental la obra de K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre* (1963). Para una discusión de esta cuestión, cf. también el vol. editado por J. Wippern, *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons* (1972).

hecho de que cada número así obtenido, además de un múltiplo de la unidad, constituye una vez más una unidad numérica– se corresponde con el Bien Uno que, según *Rep.* 508ass, es la Idea de las ideas[22].

En estas circunstancias, la escuela platónica se encontró pronto dividida en relación con la cuestión de si lo Uno, además de idéntico al Bien, es también idéntico al Nous. Uno de los primeros en abrazar esta opinión fue Jenócrates (año 314), segundo de los sucesores de Platón al frente de la Academia, quien además no parece haber seguido concediendo a las ideas una realidad independiente del Nous, observándolas más bien como existentes en él[23]. Este punto de vista fue recuperado más tarde por Albino[24] y a continuación recogido por Plotino. Para la síntesis de las nociones platónicas y aristotélicas se trató de un avance importante, porque permitía soslayar la crítica aristotélica a la existencia aislada de las ideas al lado del ente concreto, haciendo a la vez extensivo el conocimiento atribuido por Aristóteles a la divinidad –que de esta forma transcendía el puro autointeligirse del Nous (*Met.* 1074b 33-35)– a las ideas platónicas como modelos primordiales de los *eidè* realizados en concreto en las cosas.

No obstante, fue precisamente debido a la dualidad epistemológica de sujeto y objeto contenida en la conjunción de ideas y Nous en donde Plotino diferenció lo Uno de la esfera de este último[25]. Evidentemente, lo Uno está presente en el Nous en la medida en que el Nous se conoce a sí mismo al conocer sus ideas y es de esta forma uno consigo mismo. Pero el Nous no es lo Uno, porque contiene en sí la diferencia formal entre el cognoscente y lo conocido, aunque esta diferencia sólo se vuelve real en el estadio del alma, la cual, además de estar orientada a lo exterior, tiene su contrario fuera de sí misma, no pudiendo por ello realizar en sí la unidad de lo Uno más que como reunión (logos) de lo di-

22. Cf. *Fedr.* 99e y antes 97bs.

23. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (1964).

24. *Didasc.* 7 (163, 13); destacado como una novedad por K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums* (1907, [2]1926), 542.

25. Plotino, *Enéadas* VI, 9, 2; cf. III, 8, 9 y V, 1, 4, así como V, 3, 10. Para esta cuestión, cf. las observaciones de W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V, 3* (1991), 180s, así como las explicaciones de 106-113 y 129ss sobre el autointeligirse del Nous, el cual se aprehende a sí mismo como constituyendo una unidad consigo, aun cuando en ésta se diferencia de sí mismo por ser a la vez quien piensa y quien es pensado.

ferente[26]. De ahí que del alma forme también parte el tiempo[27], el cual es la forma tanto de la separación como de la reunión de lo diferente en la unidad del Nous.

La unión de la imagen platónica del Alma del mundo con el concepto estoico del Logos que gobierna el universo se encuentra ya en Filón de Alejandría, para quien el Logos era también la quintaesencia de las ideas. Con el fin de interpretar el Logos del evangelio de Juan (Jn 1, 1-14) como una definición de la relación de Jesús con el Padre, ambas nociones fueron recogidas y sometidas a ulteriores desarrollos desde los padres apologistas del siglo II en adelante. La generación del Logos a partir de la inteligencia divina trascendente (en correspondencia con la de la divina sabiduría según Prov 8, 22ss) se convirtió en el tema central de la cristología del Logos, permitiendo al pensamiento cristiano concebir a Jesús como Dios sin verse obligado a identificarlo con el Padre. Al mismo tiempo, en la patrística cristiana el Logos se transformó, a diferencia de la cosmología estoica, en una magnitud trascendente al mundo que, como tal, era también diferente del Alma del mundo de los platónicos. Lo mismo debe aplicarse al Espíritu de Dios, aunque este último, al igual que el Logos, está desde la creación presente y activo en las criaturas. La Trinidad cristiana, sin embargo, no constituye como la tríada platónica de lo Uno, el Nous y el Alma del mundo, una transición escalonada hacia el mundo visible, sino que se opone al conjunto de las cosas finitas como su causa libre y creadora. Ésta es la razón, por otra parte, de que el universo de las criaturas finitas con su nacimiento y corrupción tampoco sea resultado de una «caída» del alma[28] –es decir, del logos o espíritu de la concepción platónica– del principio de lo Uno, sino la consecuencia de una creación positiva y, por tanto, un mundo bueno en su ser autónomo desde el mismo momento en que empieza a existir.

Estas desemejanzas están probablemente relacionadas con aquella diferencia entre el pensamiento neoplatónico y la teolo-

26. Para más detalles al respecto, cf. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit. Enneade* III, 7 (1967), 50ss. Cf. también Id., *Denken des Eines. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte* (1985), 80ss.

27. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (1967), 62ss, sobre la *Enneade* III, 7, 11-13.

28. Para esta idea cf. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, 63, cf. 243ss.

gía cristiana que, de acuerdo con Werner Beierwaltes, debe calificarse de fundamental. Para Plotino «no es concebible un Dios que se revela... y que a la vez que fundamento y causa sería lo primero y lo uno»[29]. Esta relación se vuelve manifiesta tan pronto uno tiene presente que, en cuanto *creador*, el Dios de la Biblia es un Dios que se revela a sí mismo al haber destinado a la criatura a la comunión consigo. Este hecho tiene por base la mutua apertura de las Personas de la Trinidad (por el carácter relacional de su ser personas), inexistente en el Uno plotiniano, el cual, aun estando presente en el Nous (y en el Alma) pese a diferenciarse de ambos, carece de toda relación con lo que no es él mismo. Así, «del concepto de lo Uno *puro*.... es decir, de aquello que se limita a 'ser' él mismo 'más allá' del pensamiento y el ser, debe excluirse toda diferencia que pudiera acarrear consigo multiplicidad y movimiento», por consiguiente también todo intender o estar dirigido hacia otra cosa[30]. Esta circunstancia obligó a la teología cristiana a repensar desde el principio la relación de la unidad y la multiplicidad –y como consecuencia la idea misma de unidad– sin recurrir a Plotino[31]. Con este fin, la teología de la cristiandad occidental se sirvió como principal punto de partida del concepto platónico de Nous, tanto a causa de la afirmación de Juan de que Dios es espíritu (Jn 4, 24)[32] como en cuanto origen de la idea de una autoobjetivación de Dios en su autoconciencia[33]. Este patrón argumentativo, que tan honda huella habría de dejar en Schelling y Hegel, así como, trascendiendo a ambos, en la teología especulativa del occidente cristiano, reincidía en cierto modo en la teología del platonismo medio anterior a Plotino, para la que el divino Nous era también lo primero. Sin embargo, quedaba expuesto a la objeción de Plotino de que el Nous no pue-

29. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit* (1991), 137, cf. antes 135. No obstante, Beierwaltes acentúa el que «con ello no se niega a la vez y del todo la personalidad» (137 n. 98, cf. 221 sobre *Enéada* V, 3, 12).

30. *Ibid.*, 131.

31. Que es en este pasaje donde se encuentra la principal dificultad para la comprensión trinitaria de Dios por parte de la teología cristiana, sobre todo para el *homousios* de Nicea, lo he destacado en *Systematische Theologie* 1 (1988), 370. Cf. también 308ss, así como antes 297ss, 363ss y 368ss.

32. Para el concepto de *pneuma*, en el sentido de *nous*, empleado en la interpretación de Jn, 4, 24 e inspirado en Orígenes, cf. las explicaciones de W. Pannenberg en *Systematische Theologie* 1, 402s.

33. *Ibid.*, 309.

de ser lo Uno y primero debido a la multiplicidad presente ya en su simple inteligirse, debiendo por ello presuponer su existencia (la de lo Uno). El momento decisivo en el enfrentamiento con Plotino tuvo que esperar a la demostración de que no es posible pensar que lo Uno carezca como tal Uno de toda relación. Los primeros impulsos en esta dirección se encuentran tanto en el Pseudo-Dionisio como, posteriormente, en Escoto Eriúgena y, sobre todo, en Nicolás de Cusa[34]. En el trasfondo de este proceso se halla la dialéctica propia de la idea de lo Uno desarrollada por Platón en el *Parménides*: lo uno es y no es (es decir, no es algo determinado); está en todas las cosas y es a la vez distinto de todas ellas. Plotino había unido ambos aspectos en el concepto de lo Uno mediante la idea de que lo Uno tiene percepción de sí mismo en otro, a saber, a través del Nous[35]. Sin embargo, quienes agregaron por vez primera a la idea de unidad la igualdad (*aequalitas*) de lo Uno en sí mismo con su percibirse a sí mismo en otro como uno de sus elementos constitutivos fueron Thierry de Chartres y Nicolás de Cusa en sus especulaciones trinitarias[36]. Su intención era expresar en una fórmula rigurosa la doctrina cristiana de la Trinidad y a la vez definir con mayor exactitud la unidad divina: la tríada no sólo está contenida en la unidad, sino que es condición de posibilidad del concepto de la unidad absoluta misma. Sin embargo, al destacar la *aequalitas* –en sentido trinitario– de los diferentes elementos presentes en el concepto de unidad, la inteligencia cristiana de este problema estaba transcendiendo el esquema neoplatónico que distinguía en él diferentes grados. Esto era algo que, de hecho, ya se había producido en el caso del dogma mismo desde la declaración de la homousía (consubstancialidad) del Hijo en el Concilio de Nicea (325 d.C.). La razón de que las disputas a que dio lugar en el siglo IV esa declaración se alargaran durante tanto tiempo estriba precisamente en ese abandono de los esquemas neoplatónicos, ya que una unidad de esencia de las tres hipóstasis divinas tenía que parecerle imposible a un pensador educado en la tradición platónica. Por

34. Al respecto, cf. W. Beierwaltes, *Denken des Einen* (1985), 212ss, 344ss. Para Eriúgena cf. Id., *Eriugena. Grundzüge seines Denkens* (1994), 256ss.

35. Plotino, *Enéadas* VI, 1, 7, 4; al respecto W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 348s.

36. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 368ss, 382ss.

ello, tuvieron que pasar de hecho varios siglos para que esta afirmación se viera en alguna medida recuperada por la reflexión de los filósofos y teólogos cristianos sobre la unidad del Dios trinitario. En cambio, el descubrimiento de la unidad de relación y esencia aquí presupuesta –al igual que en el análisis del *Parménides* platónico de la unidad de lo Uno con su otredad– se produjo todavía más tarde.

2. *El ideal de vida de la semejanza progresiva con Dios*

El segundo grupo platónico de ideas que, junto a la teología y a las cuestiones con ella relacionadas, tuvo una importancia decisiva para la teología cristiana es el que se encuentra sintetizado bajo la fórmula de la *homoiosis theo* como objetivo al que ha de dirigirse la vida humana. La prescripción de «asemejarse a Dios» aparece en muchos pasajes platónicos, entre ellos en el último libro de la *República*: «... Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida en que esto es posible a un hombre» (*Rep.* 613a 4-b 1). ¿En qué medida es posible asemejarse a Dios mediante la virtud? La respuesta se encuentra en aquel pasaje donde Platón, en el sexto libro de la misma obra, describe el modo de vida del filósofo. En efecto, quien «convive con lo que es divino y ordenado (*kosmios*) se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible al hombre» (*Rep.* 500c 9s). Así como los dioses son inmutables por naturaleza y alimentan esa inmutabilidad mediante la contemplación de las ideas eternas (*Fedr.* 247d 3s), la virtud hace también constantes a los hombres. Pero como los males están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y al mundo presente, «es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno a la divinidad tan semejante como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad» (*Teet* 176a 5-b 2).

San Agustín enlazó este ideal de vida con la idea platónica de que todas las cosas aspiran a la bondad, es decir, a Dios mismo, quien de acuerdo con la doctrina de Platón –y con la agustiniana– se identifica sin más con el bien. Por ello, san Agustín añadió a continuación que según la doctrina platónica «sólo se

le hace partícipe del sumo bien a quien tiene conocimiento de Dios y aspira a asemejarse a él, única manera en que es posible ser feliz». Por eso dice también Platón «sin reserva que filosofar significa amar a Dios, cuya naturaleza es incorpórea» (*De civ. Dei* VIII, 8).

En la idea de la *homoiosis theo* la cristiandad antigua no sólo se reencontró con el ideal cristiano del gobierno de la vida humana, sino que ese ideal se vio realizado en el camino de Jesucristo. La comunión del hombre con Dios a lo largo de su vida terrena fue una y otra vez interpretada de acuerdo con el modelo de la *homoiosis theo*, por ejemplo, por Orígenes, Pablo de Samosata o Teodoro de Mopsuestia[37]. La justicia y la virtud de Jesús fueron tan grandes que nada pudo perturbar su bondad, siendo en ella uno con el Dios inmutable. La resurrección de Jesús y la vida imperecedera del Resucitado se limitaron a mostrarlo a la luz.

No obstante, no es posible hacerse una idea de la verdadera trascendencia de la idea de la *homoiosis theo* para la teología de la Iglesia antigua si no se cae en la cuenta de que para traducir el texto de Gén 1, 26 donde se afirma que el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios», la versión griega del Antiguo Testamento recurrió al giro *kath'eikona kai homoiosin theou* (vulg: *secundum imaginem et similitudinem Dei*). La traducción del término hebreo *d'muth* por *homoiosis*, en unión con la transcripción del hebreo *zelem* mediante *eikon*, confirió una coloración irresistiblemente platónica al enunciado bíblico. Su significado fue entonces que el hombre no es sólo una copia del modelo ejemplar divino, sino que está destinado a asemejarse progresivamente a Dios en el sentido de la *homoiosis theo* platónica[38]. San Ireneo procedió a expresarlo como sigue: «La obediencia a Dios significa persistir y no perecer, pero ser imperecedero constituye la gloria del Increado. Tales orden, armonía y práctica convierten al hombre creado en imagen y semejanza del Dios increado, siendo el Padre quien lo quiere y resuelve, el Hijo quien lo produce y lo forma, el Espíritu quien garantiza el alimento y el crecimiento, y,

37. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964), 118s, 202 (versión cast.: *Fundamentos de cristología*, trad. de J. Leita, Sígueme, Salamanca 1973, 149-151, 245s).

38. Para más detalles, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 238ss (versión cast.: *Teología sistemática* 2, trad. de G. Canal Marcos, UPCO, Madrid 1996).

por fin, el hombre quien avanza poco a poco hasta alcanzar la perfección, es decir, hasta llegar a la vecindad del Increado. En efecto, perfecto es el Increado, o sea, Dios, mientras que el hombre tuvo primero que llegar a ser, luego fortalecerse, luego multiplicarse, luego ser sanado y glorificado, y por último ver a Dios. La contemplación de Dios es nuestra meta y la causa que nos hace imperecederos. Pero ser imperecederos es lo que nos conduce a la proximidad de Dios»[39].

En las palabras de san Ireneo se abre la perspectiva para un crecimiento progresivo del hombre a lo largo de la historia. La concepción de san Ireneo de la *homoiosis theo* presenta un elemento nuevo que la distingue de su formulación platónica, todavía por completo referida al hombre individual. Que san Ireneo hiciera extensiva la fórmula platónica a la historia de la humanidad fue probablemente consecuencia de la vinculación de la idea de *homoiosis theo* con la distinción y correlación paulina entre el primer y el segundo Adán (1 Cor 15, 45ss). Al traducir mediante el concepto de *homoiosis* el enunciado bíblico de que el hombre había sido creado a «imagen y semejanza de Dios», era obligado que la idea de que la verdadera imagen de Dios se ha manifestado por primera vez en Cristo (2 Cor 4, 4; cf. Col 1, 15), fin de la creación del ser humano –central para la unión en la doctrina de san Ireneo de antropología y cristología–, influyera también en la comprensión de la idea platónica de la semejanza paulatina con Dios. Como consecuencia, esta última se vio en ese momento enriquecida por una nueva perspectiva histórico-humana.

No se ponderará suficientemente la importancia de la *homoiosis theo* platónica para la Iglesia antigua, no sólo en el ámbito de la teología de la historia, como hemos visto en san Ireneo, sino también en el ideal piadoso de vida individual. Esto último se aplica especialmente a la mística cristiana. Gregorio de Nisa da de ello testimonio en forma particularmente impresionante en algunas declaraciones de su comentario al *Cantar de los cantares*, y todavía más elocuentemente en su escrito de la *Vida de Moisés*. En esta última obra, destaca la proximidad de la interpretación cristiana de la *homoiosis theo* al concepto platónico de eros. Este último era para el filósofo ateniense el impulso que provee al alma de alas pa-

39. Ireneo, *Adv. haer.*, IV, 38, 3; cf. V, 6, 1.

ra volar hacia la *homoiosis*, como prueban las explicaciones de Platón en el *Banquete* o, todavía mejor, en el gran mito del *Fedro* (246ss). Allí se describe la conjunción de recuerdo, eros y ascenso del alma hacia el mundo imperecedero del ser verdadero: el alma humana es «más antigua» que todo movimiento corpóreo; en otras palabras, es ella misma incorpórea, y en ese estado de máxima ligereza por estar desprovista de cuerpo –que Platón describe mediante la metáfora del vuelo de las aves– fue cuando contempló antes de unirse a este último las ideas presentes en el mundo de los dioses, la verdad imperecedera de la que éstos se nutren alimentando así su propia inmortalidad y divinidad. Sin embargo, Platón prosigue su narración contándonos que fue entonces cuando las almas humanas perdieron sus «plumas», precipitándose dentro de un «cuerpo terrestre», que en otros pasajes de su obra llegó a describir en términos de «prisión» o «tumba» del alma (*Crát.* 400bs). En este estado, si el alma tropieza en la tierra con algo bello, se acuerda de la belleza que contempló en el mundo divino antes de su nacimiento, «y corre deseosa a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza» (*Fedr.* 251e). Así es como el recuerdo (*anámnesis*) despierta la nostalgia del amor (eros), que desea unirse con lo bello para conducirnos, más allá de la belleza terrestre, hacia la belleza en sí misma, es decir, hacia la Idea de lo bello. Así, para Platón todo conocimiento se funda en la reminiscencia, en el recuerdo –guiado por el eros– de aquella verdad del ente que contemplamos antes de nuestro nacimiento terrestre.

En su escrito sobre la *Vida de Moisés*, Gregorio de Nisa traslada la imagen platónica a la relación entre el Señor y el profeta. De que Moisés solicite a Dios permiso para contemplarlo (Ex 33, 18) se dice allí: «Para mí que experimentar tal cosa, es decir, el deseo de querer ver a Dios en persona, es algo que está condicionado por una cierta estructura erótica del alma, la cual se dirige hacia lo que es naturalmente bello. La manera en que la esperanza arrastra el alma de lo bello ya contemplado a lo bello situado aún más allá es inflamando mediante lo que ya ha aprehendido su apetito por lo que todavía se le oculta. A partir de ahí, el que ama vehementemente la belleza anhela ser colmado por el modelo mismo, pues lo que a cada momento se le va manifestando no es para él más que la copia de aquello que ambiciona. Y esto, en efecto, es lo que desea la atrevida solicitud que supera los límites

de la *epithymia*: a saber, no gozar de la belleza por medio de cualesquiera reflejos y manifestaciones, sino situarse inmediatamente frente a ella...»[40]. Esa intuición final de lo ansiado era en cualquier caso algo inalcanzable para Gregorio de Nisa, porque a diferencia de los filósofos griegos de la época clásica Gregorio pensaba que Dios es infinito y que el ascenso, obligado a pasar por un sinnúmero de niveles o etapas, no podía tener fin, lo que se corresponde con lo interminable de la ascensión hacia Dios. Con todo, éste es también el lugar en el que el hombre es semejante a la infinitud de Dios, en la medida en que ello le es posible a un ser finito, de suerte que la *homoiosis theo* se realiza para Gregorio en el proceso vital del alma.

En Platón, el requisito para que el eros ascienda hacia el ser verdadero es que el alma vuelva a recordar la visión que tuvo de lo imperecedero antes de su nacimiento terrenal (*anámnesis*)[41]. Para Platón, esa capacidad de recordar se funda en el parentesco original del alma con lo divino e imperecedero. De hecho, es precisamente en el *Fedro* donde se afirma que el alma es inmortal y carece de origen. La idea de que el alma está emparentada con lo divino y la idea de su preexistencia son, pues, correlativas para el filósofo ateniense. En este punto se encuentra el origen de muchas de las dificultades de la teología cristiana con el platonismo. Y esto sin contar hora con sus diferencias –de las que más tarde nos ocuparemos–, en concreto, lo relativo a la transmigración de las almas.

En el *Diálogo con Trifón*, Justino relata que durante su búsqueda de la filosofía verdadera, la doctrina platónica provocó también escándalo en él mismo por afirmar que el alma es semejante a Dios. Si existiera un parentesco de esencia entre el alma y Dios, ella tendría –como le insinúa el viejo sabio con quien se tropieza a la orilla del mar– que tener en sí misma la visión de Dios. Lo cierto, sin embargo, es que el alma ha sido creada por Dios, es decir, no es un ser divino[42], y que dicha visión es algo que recibe únicamente como una gracia que le es

40. Gregorio de Nisa, *Vita Moysis* 114, 5-14 (versión cast.: *Vida de Moisés*, ed. preparada por T. H. Martín, Sígueme, Salamanca 1993), en E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (1956), 151.

41. Al respecto, cf. *Menón* 81c-d, así como la prueba en 82bss; también *Fedón* 72e-76a.

42. Sobre esto, cf. San Agustín, *De civitate Dei* X, 31.

concedida por el Espíritu Santo[43]. Por la misma razón, Taciano, discípulo de Justino, calificó al alma de mortal por naturaleza, ya que su intención era asegurar que la inmortalidad, por ir ligada a la comunión con Dios, es resultado de la concesión de una gracia[44].

En este punto el blanco de las críticas de Justino y su discípulo no era tanto Platón como otra variante del platonismo cristiano: la gnosis. Según los gnósticos, especialmente Valentín, de la naturaleza del alma forma parte una divina chispa pneumática[45], pese a todo necesitada de la purificación de sus vínculos con el alma «psíquica» caída en lo material. Esta doctrina gnóstica fue caracterizada, probablemente con justicia, como un paulinismo radical que convertía la oposición paulina entre la vida «según la carne» y la vida «según el espíritu» (Rom 8, 4 entre otros) –asociada a una metamórfosis de la idea de elección en ontología– en una definición antropológica básica de la que se siguen dos tipos de hombre: los psíquicos y los pneumáticos[46].

En contra de la división del hombre en dos almas, una pneumática y otra meramente psíquica, y, por tanto, en contra del «radical paulinismo» de la gnosis, Orígenes afirmó la unidad del alma, si bien concibiéndola, al igual que Platón, como preexistente. Sin embargo, a diferencia de este último, Orígenes interpretó el encadenamiento del alma al cuerpo en términos voluntaristas, es decir, como una consecuencia de los pecados de las almas preexistentes, en lugar de como un destino del que se siguiera el encarcelamiento del pneuma[47].

Con el tiempo, tanto la doctrina platónica de la transmigración como la idea de preexistencia serían rechazadas. La razón de que así fuera debe exponerse en un contexto diferente al actual, aunque con lo dicho hasta ahora basta para darse cuenta de

43. Justino, *Dial.*, 4, 2ss (E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* [²1984], 95ss).

44. M. Elze, *Tatian und seine Theologie* (1960), 90ss, esp. 93.

45. Para la doctrina gnóstica de las dos almas, cf. H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis* (1967), 50ss.

46. W.-D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (1972), 151-165, esp. 160 y 165.

47. Orígenes, *De princ.*, II, 9, 6 y I, 7, 4. Al respecto, cf. P. Kübel, *Schuld und Schicksal bei Origenes. Gnostikern und Platonikern* (1973), 88ss, 93ss, 103ss.

que, a diferencia de la teología, la antropología platónica estaba llamada a ser terreno abonado para un enfrentamiento extraordinariamente crítico entre los padres de la Iglesia y las doctrinas del filósofo[48].

3. *Iluminación y gracia*

El rechazo de los padres de la Iglesia de la doctrina de que el alma goza de una eternidad igual a la del mismo Dios no significa que los primeros se opusieran a todo lo afirmado por la antropología platónica, como puede apreciarse en que la alternativa de Justino a la afirmación de la inmediata divinidad del alma fuera ella misma de impronta platónica. La tesis de Justino es que la contemplación de Dios por medio del Espíritu Santo en la plenitud futura está garantizada como recompensa a una vida virtuosa. Dicha tesis se funda una vez más en la doctrina platónica de la *homoiosis theo*, con la única diferencia de que para Justino el alma humana carece por naturaleza de toda aptitud para asemejarse a Dios, pues ésta es propiamente resultado de la gracia, una gracia concedida por el Espíritu Santo. Sin embargo, en el *Diálogo con Trifón* (4, 1), Justino interpreta nuevamente esta idea en términos platónicos, sirviéndose para ello del lenguaje de la concepción platónica del conocimiento por iluminación[49]. Según la exposición platónica de la aspiración al conocimiento de las ideas, la iluminación designa el momento en que dicho conocimiento tiene por fin lugar (*Carta 7ª*, 341cd). Sin embargo, el examen de los «ejemplos» tomados del mundo sensible, aun siendo parte integrante de la preparación que es necesario abordar para llegar finalmente a tener conocimiento de las ideas, no es suficiente para que éste se produzca efectivamente. Al contrario, la intuición le sobreviene, al que busca, de forma inesperada, de manera similar a como al término de la ascensión guiada por el eros la visión de la belleza asalta también «repentinamente» a quien perseguía su contemplación (*Banq.* 210e 4).

48. Para más detalles, cf. W. Pannenberg, *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*: Zeitschrift für Kirchengeschichte 96 (1985) 147-161.

49. Justino, *Dial.*, 4, 1 (E. J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten* [1914, ²1984], 95). La idea de iluminación se esconde aquí tras la palabra *exaiphnès*.

El conocimiento que es pues, intuitivo, no puede forzarse. Carece de realidad en la naturaleza del *nous* humano, pues no tiene de él intuición espiritual alguna, nada que pudiera considerarse como algo realizado en todo lugar y en todo momento. Por otra parte, tampoco es un resultado de los esfuerzos del hombre. Adviene a este último más bien como una visión que se le concede «de pronto». Dicha visión es concebida por Justino en términos de «*Pneuma Hagion*»[50].

Clemente de Alejandría relacionó la iluminación por la que los hombres son capaces de conocer al Dios verdadero con el bautismo. Es posible que todo ello no vaya más allá del lenguaje de los misterios[51], pero en su trasfondo se esconde de nuevo la doctrina platónica del conocimiento por iluminación. Además, la unión de la donación del Espíritu en el bautismo con la idea de iluminación (cf. Heb 6, 4 y 10, 32, así como Ef 5, 14) podía, a la inversa, convertirse en el punto de partida de una interpretación platonizante de los efectos de la gracia del Espíritu en el creyente. Orígenes reconoció entonces de manera expresa que, al igual que la doctrina cristiana, la doctrina platónica de la iluminación permitía entender el conocimiento de Dios como un efecto de la gracia divina y, por tanto, como algo que no es inmediatamente accesible para el hombre[52]. Todo lo que añadió fue que la primera formulación de esta idea no se encontraba en Platón, sino en Oseas. Los cristianos no necesitaban tomarla del filósofo griego si la podían encontrar ya en el evangelio de Juan.

Orígenes es un primer aviso de que el concepto de iluminación es susceptible de convertirse en un concepto-llave para la comprensión de la gracia, concepción, esta última, que encuentra su formulación clásica precisamente en el maestro de la gracia, es decir, en san Agustín[53]. San Agustín vinculó de manera sistemática la doctrina platónica del conocimiento por iluminación con la

50. Según W. Schmidt, *Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justin Dialogus* en homenaje a O. Regenbogen (1952), 163-182, 181.

51. Según W. -D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (1972), 30.

52. Orígenes, *Contra Celsum*, VII, 42 (PG 11, 1481); cf. VI, 5-11 (*ibid.*, 1296).

53. Al respecto, cf. R. Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*: Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), 21-78.

doctrina de la gracia, haciendo así de la imagen, según la cual la gracia de Dios obra en el hombre por medio de la actividad del Espíritu Santo en el bautizado, una imagen válida para la interpretación global de la existencia humana. En la concepción agustiniana, la dependencia de todo conocimiento de la iluminación divina se tradujo en que el alma sólo conoce las ideas (*res intelligibiles*) de las cosas a la luz del Espíritu divino, el cual es la verdad misma (*De trin.*, XII, 15, 24). Estas últimas están reunidas a la manera de modelos ejemplares en el Espíritu de Dios, en su Logos, pero han sido también impresas a la manera de copias o reproducciones en el alma humana. Al recibir las impresiones y percibir los objetos, el alma (*mens*) se acuerda[54] de las verdades eternas que, aunque olvidadas, yacen en ella a la manera de reproducciones. Si el alma responde a la *admonitio* así recibida con una conversión (*conversio*), puede tener lugar la iluminación por la luz divina de la verdad. Esos mismos conceptos, *admonitio*, *conversio*, *inhabitatio Dei*, caracterizan asimismo la doctrina agustiniana de la gracia[55].

Aunque san Agustín era consciente de su coincidencia con los platónicos al afirmar que el Dios que todo lo ha creado es también «la luz del Espíritu para todo conocimiento» (*De civ. Dei* VIII, 7), no dudó en romper el vínculo que unía la idea platónica de la iluminación con la doctrina de la anámnesis, pues ésta hacía referencia al recuerdo de un estado *preexistente* del alma. En el pensamiento agustiniano, su lugar fue ocupado por la idea de que el alma despierta (*admonitio*) a un conocimiento inconsciente y previo a toda experiencia (*a priori*), el cual está presente en el alma en cuanto *mens* y es propio de esta última en virtud de haber sido creada a imagen y semejanza de Dios. Por otra parte, tras verse relacionada por san Agustín con la doctrina de la gracia, la doctrina platónica de la iluminación fue englobada dentro del contexto, más vasto, representado por la intervención divina en el alma humana orientada a la salvación del hombre.

Con el surgimiento en el siglo XIII del aristotelismo cristiano, el ámbito del conocimiento natural pasó a ser descrito mediante un modelo gnoseológico puramente profano. Debido a ello, la

54. Para la palabra clave *admonitio*, cf. R. Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, 47.

55. El uso paralelo de estos conceptos es subrayado por R. Lorenz, *Gnade und Erkenntnis bei Augustinus*, 58.

teología de la Edad Media occidental mantuvo sólo en parte la concepción de san Agustín. La doctrina agustiniana de la iluminación quedó circunscrita al ámbito del conocimiento de Dios obtenido por la gracia.

4. *Las transformaciones y rectificaciones cristianas de las doctrinas platónicas*

Aunque los apartados anteriores se han hecho eco una y otra vez de las transformaciones vinculadas a la recepción crítica de las doctrinas platónicas en el pensamiento cristiano, su importancia es tan grande que es del todo necesario resumir y completar lo ya dicho una vez más.

De las diferentes doctrinas platónicas, la primera en verse criticada por la teología cristiana del siglo II fue la concepción que el mismo Platón había sostenido de la divinidad del alma. Paralelamente, tuvo lugar otro proceso, relacionado con la cuestión de la creaturidad del alma y su unión con el cuerpo, que desembocó en la defensa de la esperanza cristiana en la resurrección y en la consagración a este tema de una serie de tratados a partir de la segunda mitad de la misma centuria. Simultáneamente, fue produciéndose el despertar de los primeros teólogos cristianos a la conciencia de las diferencias existentes entre el relato bíblico de la creación y la narración, a primera vista tan semejante, del nacimiento del cosmos ofrecida en el *Timeo*. Las desemejanzas en lo tocante a la comprensión misma de la divinidad se harían manifiestas mucho más tarde, a partir del siglo IV, momento en que tomó cuerpo la doctrina de la Trinidad. Con todo, dichas desemejanzas estaban relacionadas con la diferente aprehensión de las relaciones Dios-mundo. Su esclarecimiento se produjo con la formulación en el siglo II de la doctrina de la creación.

La proximidad del relato bíblico de la creación al *Timeo* platónico había sido ya observada por el pensamiento judeo-helenístico, en el que dejó diversas huellas. Sin embargo, tanto en Filón de Alejandría[56] como en Sab 11, 17, la creación fue concebida como la formación de las criaturas a partir de una mate-

56. Al respecto, cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo* (1978), 6-26; para Filón, cf. 9ss.

ria previamente dada. Por su parte, el testimonio más temprano de la fórmula de la creación a partir de la nada (2 Mac 7, 28) se limitaba a decir que el mundo «no existía antes»[57] sin excluir, pues, la posibilidad de su formación a partir de una materia preexistente en el sentido del *Timeo*. Entre los primeros apologistas, Atenágoras y Justino se habían pronunciado de manera análoga[58]. El primer teólogo cristiano en afirmar de forma explícita que la materia es también creación de Dios fue Taciano, discípulo de Justino[59]. Taciano parece haber concluido su afirmación de la tesis de su maestro según la cual Dios es el único ente increado[60]. Teólogos posteriores como Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lión vincularon el rechazo de la idea de una materia inoriginada con la tesis de que la voluntad divina soberana es la única causa de la creación[61], punto en el que a partir de este instante recayó el acento principal de la doctrina eclesiástica de la *creatio ex nihilo*, en oposición a la tesis platónica según la cual el Bien se comunica a sí mismo necesariamente[62]. Que la concepción platónica de la creación del cosmos presupone en buena lógica su intemporalidad y que, por tanto, la idea de que el universo tiene comienzo en la actividad del Demiurgo –expuesta por Platón en el *Timeo*– no va más allá de una licencia literaria propia de una narración de carácter mítico, no era aún totalmente clara en el siglo segundo[63]. De hecho, hasta que se

57. *Ibid.*, 7, con una indicación sobre la forma análoga de expresarse de Jenófanes, *Memor.*, II, 2, 3.

58. Justino, *Apol.*, I, 10, 2; Atenágoras, *Suppl.*, 22, 2. Para Justino, cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, 122s, para Atenágoras 139s, así como W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en Id.: *Grundfragen systematischer Theologie* 1 (1967), 296-346, 316s (versión cast., *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, trad. de J. M. Mauleón-J. Leita, Sígueme, Salamanca 1976, 93-149, 116s).

59. Taciano, *Or.*, 5, 7. Cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, 151s.

60. Taciano, *Or.*, 5, 3. Cf. Justino, *Dial.*, 5, 4-6. Según G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, 153ss. Taciano extrajo esta consecuencia de las doctrinas de su maestro, oponiéndose aquí a Marción.

61. Para Teófilo, *Ad. Autol.*, I, 4 y II, 4, así como I, 8, cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, 159ss. Cf. allí 167s, entre otros, para Ireneo, *Adv. haer.*, II, 10, 4.

62. Al respecto, cf. el ensayo de Pannenberg ya citado, 317, nota 79.

63. Según G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, 4, el filósofo Atico enseñaba por entonces el comienzo del mundo. También lo hizo Plutarco. Para la con-

contrapuso a la doctrina neoplatónica de las hipóstasis, tampoco se percibió un elemento diferenciador en la inmediatez del acto creador como un acto que realiza Dios mismo y que se verifica sin concurso de causas instrumentales[64]. En este punto se da una relación sistemática con la doctrina de Dios: la afirmación cristiana de la inmediatez de la actividad divina creadora presupone la comunidad de las personas de la Trinidad en su obrar hacia fuera.

En páginas anteriores (cf. nota 27ss) se ha constatado que las desemejanzas entre la doctrina cristiana de la Trinidad y la doctrina de los principios del neoplatonismo están relacionadas con la diferente definición que una y otro proponen de las relaciones entre el mundo y Dios. A diferencia de la concepción neoplatónica de una transición gradual desde el primer principio hasta el cosmos material, la idea de creación da por supuesto que el creador y lo creado se sitúan el uno frente al otro de una manera inmediata, sin pasos intermedios. Esta concepción es un reflejo de la manera en que el Antiguo Testamento comprende el ser de Dios. En lo que a Dios respecta, la contraposición entre la criatura y el creador se caracteriza por la libertad del acto creador. Esta última, además de no ir en detrimento de la diferenciación introducida por la doctrina trinitaria en el interior del ser divino, se opone a la idea de la «caída» que, de acuerdo con los supuestos del neoplatonismo, acontece en el paso de la esfera divina al mundo visible. Esta caída se produce en el momento en que el alma cae fuera de la unión con el primer principio, el cual todavía se encuentra presente en el Nous, pero también en la esfera del alma –al menos al principio– toda vez que ésta participa aún de lo Uno. La «caída» afirmada por la doctrina cristiana no tiene lugar dentro de la esfera de la divinidad, sino en el universo de las criaturas, sin constituir tampoco el fundamento de la existencia autónoma del ente finito y perecedero, existencia que es más bien objeto de la voluntad creadora de Dios. Esta última engloba tanto la personalidad del creador como el deseo de dar la existencia

troversia en torno a esta cuestión, cf. H. Dörrie, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, en id., *Platonica Minora* (1976), 166-210, 189. La concepción plotiniana de Platón fue interpretada de otra manera. Cf. al respecto J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (1933, e. ed. 1971), 90.

64. San Agustín, *De civitate Dei* XII, 27.

a sus criaturas, así como, a consecuencia de lo anterior, la intención de hacer a todas ellas partícipes de la vida eterna mediante su comunión con él. De la personalidad del creador es, pues, propio dirigirse o tender hacia otra cosa, tendencia que, sin embargo, según Plotino, es incompatible con el concepto de lo Uno puro (cf. *supra*, nota 29). Al mismo tiempo, se trata de una concepción de la creación que da en todo momento por supuesto que ésta ha tenido ya lugar en el intelecto divino con anterioridad al acto creador mismo, tal y como se presupone en la doctrina cristiana de la generación eterna del Hijo por el Padre. La inmediatez de la contraposición de lo creado y el creador implica además –bajo el supuesto de la trinitariedad de la vida divina– que la voluntad creadora es común a todas las personas de la Trinidad, dando así expresión a la unidad de su ser divino. Dicha unidad comprende como inseparables del Padre al Hijo y al Espíritu, de suerte que, a diferencia del Alma del mundo platónica, ambos participan de la realidad creadora del Dios único enfrentado cara a cara con el mundo.

En la filosofía platónica, la transición gradual desde lo Uno hasta el mundo visible hacía posible afirmar la divinidad del alma. Esta afirmación se vuelve imposible en la teología cristiana, donde el hecho de que las criaturas hayan sido creadas impide que puedan ser divinas por naturaleza. La criatura en cuanto criatura es por completo diferente del Dios creador. El alma no constituye ninguna excepción, por lo que tampoco es de naturaleza divina. La comunión con Dios y la inmortalidad son dones que puede recibir sólo como una gracia. Por otro lado, su creaturidad está también constituida por su unión con el cuerpo, la cual, pese a lo afirmado por Orígenes, no es consecuencia de una «caída» del alma, sino la expresión de la voluntad creadora de Dios, quien ha creado a los hombres como seres corpóreos y ha querido que ésa y no otra fuera su naturaleza. Desde el punto de vista cristiano, pues, el cuerpo no es ni la «prisión» ni la «tumba» del alma, sino parte integrante de las cosas buenas creadas por Dios. En contrapartida, el alma es lo que está unido al cuerpo al que anima, por lo que también forma parte del itinerario vital del individuo desde su nacimiento hasta su muerte. Este último es privativo de cada individuo, es decir, único e irrepetible, lo que explica que en la concepción cristiana el alma se relacione con esas unicidad e irrepetibilidad

propias del periplo histórico del individuo de manera muy diferente a como sucede en el platonismo. Debido a ello, el pensamiento cristiano rechazó en la mayoría de los casos –con la excepción de Orígenes– la doctrina platónica de la preexistencia, al igual que las especulaciones de Platón en torno a la postexistencia de las almas. Obviamente, los teólogos cristianos también enseñaban la postexistencia, incluso la inmortalidad del alma, pero nunca en el sentido de una transmigración, es decir, de una larga serie de reencarnaciones. De acuerdo con esta última doctrina, el cuerpo recibido por el alma es mejor o peor dependiendo de la conducta observada por el individuo en la existencia inmediatamente anterior. La pregunta, sin embargo, es: ¿sigue aquélla siendo su alma, es decir, el alma de este hombre, de este individuo único, pese a haber animado el cuerpo de otros muchos hombres con anterioridad a esta existencia y tener todavía que transformarse en el alma de otros muchos a lo largo de sucesivos renacimientos? ¿es la actual existencia algo más que un traje del que, como de otros muchos anteriormente, el alma se habría despojado para vestir a continuación uno nuevo? La doctrina cristiana de que la unión de cuerpo y alma es una manifestación de los designios creadores de Dios dio lugar a una nueva manera de concebir y estimar en lo justo la individualidad, el carácter excepcional e irrepetible del periplo vital de cada hombre. A la vez, y en unión con lo anterior, fue ocasión de una concepción de la inmortalidad personal distinta de la desarrollada en el marco del pensamiento platónico.

El rechazo de las ideas de preexistencia y transmigración indujo a san Agustín a revisar también la doctrina de la *anámnesis*. El lugar de la imagen platónica según la cual el alma vuelve a recordar la visión que tuvo de las ideas con anterioridad a su nacimiento (*Menón* 81c-d) fue ahora ocupado por la idea agustiniana de *mens*. Esta última contiene en sí antes de toda experiencia, aunque de manera inconsciente, el conocimiento de las ideas de las cosas (*res intelligibiles*)[65], las cuales, aun estando comprendidas a la manera de modelos ejemplares en el Espíritu de Dios (en el Logos), han sido también impresas en forma de copias o reproducciones en el alma humana a causa de su semejanza con su creador. Como ya se mencionó más arriba, el alma no puede dis-

65. San Agustín, *De trinitate* XII. 15, 24 (CCL 50, 377-379).

poner libremente de su posesión, sino que para ello necesita del estímulo (*admonitio*) que le transmiten las impresiones externas y de su iluminación por la luz divina de la verdad. Esta modificación de la doctrina platónica de la *anámnesis*, llevada a cabo con la finalidad de eliminar la idea de preexistencia, hizo del concepto agustiniano de *mens* un precursor de aquellas concepciones posteriores según las cuales la conciencia humana tiene conocimientos ciertos que, además, le pertenecen *a priori*, es decir, antes de toda experiencia[66].

San Agustín trasladó el enfrentamiento del pensamiento cristiano con la idea de la transmigración de las almas a contextos sistemáticos aún más complejos. Para él, la idea de la transmigración ejemplifica un problema más universal, el representado por la hipótesis de que la totalidad de los hechos del universo torna una y otra vez a repetirse en ciclos siempre idénticos. Este supuesto influyó en la imagen del universo de la Antigüedad fundamentalmente de la mano de las doctrinas heracliteanas y estoicas de los ciclos o períodos cósmicos, según las cuales al final de todo Gran Año el cosmos revierte a su principio, produciéndose a continuación la repetición exacta de lo acontecido en su transcurso. Dicha hipótesis es, según san Agustín, inaceptable para los cristianos: «Porque el morir de Cristo fue un morir al pecado de una vez para siempre», porque «sabemos que Cristo resucitado de la muerte no muere ya más» (Rom 6, 9s) y porque incluso nosotros, según 1 Tes 4, 17, «estaremos siempre con el Señor» tras la resurrección de los muertos[67]. Partiendo de la fe cristiana en la salvación, san Agustín dio aquí expresión a una nueva conciencia de la unicidad de la existencia humana, a la que iban vinculadas una más aguda comprensión del presente como un momento en que está en juego la eternidad y una concepción nueva de la individualidad del hom-

66. Junto a la transformación agustiniana de la teoría platónica del conocimiento, debe nombrarse también la doctrina estoica de que los hombres comparten determinados conceptos comunes (*koinai ennoiai*) como el otro punto de partida de la hipótesis de conocimientos o funciones del entendimiento a priori a la que Kant daría expresión clásica en la *Crítica de la razón pura* (cf. *infra*, capítulo 4). A través de Cicerón, dicha doctrina pudo ser uno de los motivos que indujera a san Agustín a desarrollar el concepto de *mens*.

67. San Agustín. *De civitate Dei* XII, 14. Cf. también X, 30: es «de simples pensar que en la vida futura, la cual no puede ser sino motivo de una felicidad absoluta, garantizada por su eternidad, los hombres podrían añorar las debilidades de la carne corruptible y abrigar todavía el deseo de volver a ella...».

bre y de su peso eterno[68]. Con la unicidad de la salvación, lo singular, lo nuevo dentro del curso de los acontecimientos, adquieren un significado central para la comprensión de la realidad, en oposición a la concepción cíclica del tiempo que se expresa en la doctrina de los períodos cósmicos y que convertía aparentemente en imposible el supuesto de que pudiera suceder algo verdaderamente nuevo[69]. La revelación cristiana hizo que san Agustín se viera en la necesidad de abrazar la posición contraria a dicha concepción: «Pues al verse liberada de su miseria para siempre y de una manera como jamás se había visto liberada hasta ahora, en el alma que había de tornar a ella acontece algo radicalmente nuevo y grandioso, y es que su felicidad será eterna y nunca tendrá fin. Y si en la naturaleza mortal tiene lugar algo absolutamente nuevo que, además de no ser la repetición de un ciclo, tampoco se repetirá en ningún ciclo, ¿por qué tendría que ser de otro modo en las cosas finitas?» (*De civitate Dei* XII, 20, 3). En el apartado anterior, pudo verse el primer ejemplo de la «historización» en la manera de concebir la realidad a que dio nacimiento la idea de la unicidad del acontecimiento de la salvación. Allí, san Ireneo dilataba la imagen platónica de la *homoiosis theo* hasta darle la forma de una exposición teológico-histórica que interpretaba el transcurso histórico como un proceso que avanza de manera irreversible desde el primer Adán hasta la manifestación del segundo Adán en Cristo, figura definitiva de la realidad humana. San Agustín amplió todavía más esta historización de la comprensión de la realidad hasta hacerla extensiva a la totalidad del acontecer cósmico.

68. De forma parecida se expresa san Agustín cuando dice que «antes de la creación del primer hombre no había existido hombre alguno» (*De civitate Dei* XII, 18).

69. La hipótesis, antes ampliamente difundida, de que la comprensión del tiempo como una sucesión de ciclos propia de la Antigüedad excluía el pensamiento del progreso histórico (implícita al menos en K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* [1953], 16s) ha sido objeto de críticas bien fundamentadas, así, por ejemplo, por H. Cancik, *Die Rechtfertigung Gottes durch den «Fortschritt der Zeiten». Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen*, en A. Peisl-A. Mohler (eds.), *Die Zeit* (1983), 257-288. Con todo, historiadores que habiendo sido influidos por el estoicismo, como Diodoro y Polibio (Cancik, *Die Rechtfertigung...*, 265ss), sostuvieron la realidad de un progreso intrahistórico, siguieron pese a ello presos de la concepción global de los ciclos cósmicos, que era precisamente a lo que apuntaban los argumentos de Löwith.

La unicidad de la salvación opuesta por san Agustín a la doctrina de la transmigración guarda estrecha relación con la cuestión de la encarnación del Logos, en la que él mismo descubrió la principal desemejanza entre la fe cristiana y la filosofía platónica. Unir de esta manera lo eterno a un único acontecimiento en el tiempo era algo ajeno a todas las formas de filosofía antigua. Los platónicos –como por lo demás el resto de escuelas filosóficas de la Antigüedad– eran perfectamente conscientes de que el hombre es el único entre todos los seres que participa de la Inteligencia que gobierna el cosmos. Hasta aquí, la filosofía tenía conocimiento de una suerte de encarnación de la Inteligencia divina en la humanidad y, por tanto, en cada uno de los seres humanos. La interpretación teológica de la figura de Cristo vio como algo natural proceder de manera inversa y concebir la unidad de Jesús con el Logos divino como el caso más eminente de participación del hombre en el Logos[70]. Pese a ello, ninguno de los esfuerzos que se hicieron por explicar el concepto de encarnación recurriendo al vocabulario filosófico familiar a la conciencia cultivada de la época renunció a seguir viendo su principal interés en la unicidad histórica de la figura de Jesús. Esto fue así ya desde el siglo II, lo que explica que Justino invocara la doctrina estoica de las «chispas» o «semillas» del Logos diseminadas en todos los hombres –no solamente en los filósofos– para hacer hincapié en que este último sólo se había manifestado *completamente* en Cristo (*Apol.* II, 10-13). De esta forma iba preparándose aquella transformación de la cosmología en historia salvífica que alcanzaría una de sus cumbres en el pensamiento agustiniano.

5. *Persistencia y actualidad del pensamiento platónico*

La historia de la influencia de la filosofía platónica no terminó con el platonismo antiguo. La marcha del pensamiento occidental ha sido testigo en reiteradas ocasiones del intento programático por renovar la filosofía de Platón: en el siglo IX por Escoto Eriúgena, director de la escuela palatina de la corte de Carlos el Calvo; en el siglo XII por la escuela de Chartres, especialmente por Thierry de

70. Así lo defendió Atanasio en su escrito sobre la encarnación del Logos y con el Apolinar de Laodicea. Para Apolinar, cf. E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicaea* (1969).

Chartres: en el siglo XV por Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino, fundador de la Academia platónica de Florencia, y en el siglo XVII por el círculo de filósofos platónicos de Cambridge. Con todo, el surgimiento de corrientes que se denominaron a sí mismas platónicas no agota en modo alguno la historia del influjo del pensamiento de Platón. Una parte importante de este influjo se encuentra en la historia, iniciada en Schleiermacher, de los esfuerzos por redescubrir al Platón auténtico detrás de los distintos platonismos; más aún, se podría llegar incluso a caracterizar con Alfred North Whitehead la entera historia de la filosofía europea como una serie de notas a pie de página de los escritos de Platón[71].

Dentro del pensamiento cristiano de la Edad Media occidental los motivos platónicos permanecieron activos fundamentalmente dentro del caudal de tres corrientes: en primer lugar en el agustinismo; en segundo lugar en el interés, siempre renovado, que por la figura del Pseudo-Dionisio despertaron Máximo el Confesor y Escoto Eriúgena (en Occidente); y en tercer lugar en el *Liber de causis*, una obra traducida del árabe en el siglo XII y tenida largo tiempo (hasta santo Tomás de Aquino) por aristotélica, pero inspirada en realidad en la *stoicheiosis theologikè* de Proclo. La traducción en 1268 de la obra del mismo Proclo por Guillermo de Moerbeke se convirtió en el punto de partida de una nueva vuelta al platonismo en Occidente, siendo su primer momento la mística dominicana. Después de que Petrarca proclamara en 1367 la superioridad de Platón y del platonismo sobre Aristóteles[72], tuvo lugar una nueva vuelta a Platón en el siglo XV, ligada al distanciamiento de la escolástica aristotélica y avivada por el mayor conocimiento que de Platón y de los escritos platónicos tenían los eruditos bizantinos. A pesar de ello, en su estructura metafísica básica, la escolástica «aristotélica» del siglo XIII permaneció también fuertemente influida por el platonismo. Esto último debe aplicarse en primer lugar a la idea del movimiento histórico de todas las cosas «de Dios a Dios»[73]. Esta última,

71. A. N. Whitehead, *Process and Reality* (1929, reimpr. 1957), Harper, 63 (versión cast.: *Proceso y realidad*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires 1956).

72. F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367, publicado en 1371).

73. Al respecto, cf. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (1964), en especial, 28s.

transmitida por el Pseudo-Dionisio y el *Liber de causis*, es una de las ideas básicas del neoplatonismo. Su significado es que todo procede del Uno, a continuación es despertado por *epistrophè* (*conversio*) de su inmersión en la materia y vuelve, por fin, a aspirar a su principio. Con ella está relacionada, en segundo lugar, la idea de la participación del efecto en la causa y, en virtud de ello, en la primera de ellas, la causa divina[74]. Esta idea presupone a su vez, en tercer lugar, que los efectos son fiel reflejo de sus causas, especialmente de los modelos ejemplares de las cosas presentes en el intelecto divino. Por último, debe agregarse a este complejo de ideas la iluminación por el modelo ejemplar divino, que es quien permite la conversión o retorno (*epistrophè*) a él, una idea de la que la teología medieval siguió sirviéndose en la doctrina de la gracia y la luz de la fe a pesar de haber abandonado ya la teoría agustiniana del conocimiento.

En el pensamiento moderno, el «cosmos escalonado»[75] neoplatónico desaparece y, como consecuencia de ello, también la vinculación de causa y efecto mediante la idea de la participación de los efectos en sus causas. Esta última continuó aplicándose sólo a la relación del espíritu humano con el divino, en este caso a causa de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. En cambio, la teoría de las ideas y el concepto de copia a ella vinculada continuaron vigentes en el pensamiento moderno con algunas modificaciones, hasta que el influjo de las modernas ciencias de la naturaleza convirtió en imperante la concepción de que todos los sucesos materiales son copias temporales de leyes naturales eternas. Pese a ello, muy distintas ramificaciones del pensamiento platónico sirvieron como mínimo de inspiración a otras concepciones modernas. El ejemplo más notable de ello es, a buen seguro, la recreación que hizo el psicoanálisis freudiano tanto del concepto platónico de eros como, sobre todo, de la doctrina de la *anámnesis*[76].

74. Ha mostrado la dependencia de la doctrina tomista de la analogía de la idea neoplatónica de participación H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952.

75. M. de Gandillac, *Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (versión francesa 1942, versión alemana 1953), 133, cf. 144 para la obra del Cusano, *De ludo globi* (1462), II, 239.

76. Cf. Y. Brès, *La psychologie de Platon* (1968, ²1973).

Dentro de la teología protestante más reciente, los conceptos platónicos de modelo y copia han hecho sentir sus efectos hasta el presente. Un primer ejemplo es la idea schleiermacheriana de la ejemplaridad para el creyente de la conciencia que Cristo tiene de Dios[77]. Por lo demás, la dogmática eclesiástica de Karl Barth se estructura también con arreglo a la relación modelo-copia, ya sea en la Trinidad, entre el Padre y el Hijo –en sus relaciones recíprocas–, o en la relación hombre-mujer, en la que Barth descubre la semejanza del hombre con respecto al Creador[78].

Tampoco en la actualidad existen razones para pensar que el potencial del pensamiento platónico se haya agotado, aunque es posible que su actualidad ya no se funde en el concepto eleático de las ideas como ser verdadero o en la doctrina platónica del alma –pese a que el concepto de transmigración haya cobrado mucho atractivo en Occidente por efecto del influjo de la antroposofía y las religiones orientales–. La actualidad de Platón se encuentra más bien en la dialéctica, la cual estará siempre en deuda con la profundidad filosófica de la técnica platónica del diálogo en que tiene su origen histórico[79]. Durante largo tiempo, la actualidad de uno de los motivos centrales del pensamiento platónico se ha visto preservada de forma implícita en las especulaciones filosóficas sobre lo divino como fundamento trascendente de la subjetividad humana. Otra posibilidad es que esté comprendida en la idea socrático-platónica del Bien como ser verdadero. Pues en esta idea se esconde un elemento de futuro sobre el que aún no se ha reflexionado suficientemente, y en el que podría verse el rasgo característico del verdadero *archè*, del fundamento de todas las cosas y del proceder de todas ellas de él. En este último caso será necesario concebir el Bien que todo lo une y cohesiona (*Fedón* 99c 5s) como el fundamento futuro de la esencia de las cosas, como el origen que a la vez es uno con la plenitud futura de su identidad. Un desarrollo de este motivo podría contribuir a la reflexión en torno a la relación del tiempo y

77. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (²1830), 93.

78. Para la relación de Barth con Platón, cf. J.-L. Leuba, *Platonisme et Barthisme*: Archivio di Filosofia 53 (1985) 153-172.

79. Señala en esta dirección el pensamiento de H.-G. Gadamer. Cf. también R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität* (1990).

el ser, así como a la actualidad del motivo socrático de la idea platónica en su enfrentamiento con la herencia eleática de Platón. El cristianismo tiene aquí la posibilidad de hacer suyo, de forma nueva, el pensamiento platónico en el contexto de la misión, que señala al pensamiento teológico el futuro del reinado de Dios como fundamento que determina todo lo presente y pretérito.[80]

80. Cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988), en especial, 96ss.

3

El influjo de Aristóteles en la teología cristiana

1. *Las ideas nucleares de Aristóteles y su relación con Platón*[1]

Una década después de la muerte de Platón, Aristóteles se separó de su círculo de discípulos para, a continuación, en 335 a.C., fundar su propia escuela en el Liceo de Atenas. Pese a ello, y a pesar del distanciamiento crítico de sus escritos con respecto a las doctrinas de su maestro, la mayoría de los platónicos desde el siglo I antes de nuestra era vieron en él un pensador cercano a sus tesis, por lo que la lógica y la doctrina aristotélica de las categorías encontraron, aunque con ciertas restricciones, sitio en la didáctica platónica[2]. Entre los platónicos, algunos –como Albino– no reconocieron en principio contradicción alguna entre las doctrinas de uno y otro pensador. Por otra parte, la mayoría de los posteriores comentadores de los escritos aristotélicos fueron neoplatónicos.

1. Una muy buena introducción al pensamiento de Aristóteles es la constituida por el ensayo, breve pero sustancioso, de W. D. Ross, *Aristotle* (⁵1945). Además I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens* (1966). Cf., asimismo, el resumen de O. Gigon en su artículo *Aristoteles*, en TRE 3 (1978), 726-768.

2. Al respecto, cf. H. Dörrie, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, en Id., *Platonica Minora* (1976), 166-210, 187s. Plotino fue uno de los que criticaron la doctrina aristotélica de las categorías (*Enéada* VI, 1-3; versión cast.: *Enéadas*, trad. de J. A. Míguez, *Enéada VI*, Aguilar, Madrid 1967). Para él, el ámbito de aplicación de esta doctrina debía circunscribirse al mundo sensible.

No ocurrió lo mismo, sin embargo, en la Edad Media latina, para la cual Aristóteles y Platón habían sido defensores de dos actitudes distintas. Esta impresión se vio reforzada en el siglo XII con motivo de la disputa a propósito de la naturaleza de los universales (conceptos generales). Además, desde el momento en que se tuvo conocimiento de la epistemología aristotélica, la actitud empirista a ella vinculada fue entendida como una forma de ver las cosas opuesta a la teoría agustiniana de la iluminación, inspirada en Platón.

¿En qué se diferencia la concepción platónica de la aristotélica en lo relativo a la naturaleza de lo universal? Aristóteles contempló la forma específica (*eidos*) de las cosas como una forma unida a una materia y que constituye su substancia, mientras que Platón concibió el *eidos* como una idea trascendente, elevada por encima del mundo sensible, de la que las cosas son meras copias. En la formulación de esta diferencia, el lenguaje de las escuelas medievales distinguió tres posibilidades:

– *universalia in re*, o la postura aristotélica, según la cual los conceptos están realizados en el objeto de la percepción;

– *universalia ante rem*, o la postura platónica, para la cual las ideas anteceden a las cosas como modelos ejemplares; de ellos las cosas se limitan a ser simples copias.

A estas dos posturas se añadió una tercera: la aprehensión de los conceptos generales como productos de la percepción de los objetos, o lo que es lo mismo, como

– *universalia post rem*, o postura de lo que se conoce como nominalismo, según la cual los conceptos universales son *nomina*, es decir, ideas que han sido creadas por los hombres y que carecen de contrapartida en la realidad objetiva.

Todas estas distinciones, presentes ya en los «dialécticos» de los siglos XI y XII –especialmente en Abelardo– se remontan tanto a los comentarios de Boecio a las *Categorías* y al *De Interpretatione* de Aristóteles, base de sus actividades académicas, como a la introducción (*Isagogè*) a la primera de estas obras redactada por el discípulo de Plotino, Porfirio[3].

El análisis abstracto de los conceptos universales y su relación con los objetos de la percepción usual en las discusiones

3. El resto de los escritos lógicos de Aristóteles no se conocerían hasta mediados del siglo XII, en traducciones del árabe, junto a obras como la *Ética*, el *De anima*, la *Metafísica* y los escritos sobre filosofía natural.

escolásticas del Medioevo no sólo no tuvo en cuenta lo que desde un principio había marcado las diferencias entre las posturas platónica y aristotélica, sino que él mismo era resultado de haber pasado por alto los pormenores de ambas concepciones[4]. Tanto Platón como Aristóteles concibieron lo universal conceptual como un momento de su concepción de la realidad de las cosas, siendo ahí donde descansa la plausibilidad interna, tanto de uno como de otro punto de vista. En Platón, la idea es un concepto normativo que debe ser objeto de una captación intuitiva y del que su objeto, es decir, lo dado a los sentidos, queda siempre a la zaga, limitándose por eso mismo a no ser más que una imitación de su idea. En Aristóteles, en cambio, el concepto específico (*eidos*) no es nada en sí, no haciendo referencia más que a una mera determinación del pensamiento, es decir, al elemento formal presente en las cosas que existen de manera concreta[5].

En la concepción aristotélica subyace una forma de entender la naturaleza del alma y sus relaciones con el mundo corpóreo distinta por completo de la platónica[6]. A diferencia de Platón, Aristóteles no creía ni en la preexistencia ni en una intuición inmaterial de las ideas como la que había pensado Platón como propia del estado del alma con anterioridad a su encarnación en un cuerpo. Tampoco concedió ningún crédito a la hipótesis platónica de que el alma es motor de su propio movimiento, porque para él, aunque comprendiera en su concepto el cambio cualitativo, todo movimiento se reduce al movimiento corpóreo en el

4. Al respecto, la opinión de un autor como Wieland es que el problema de los universales no surge hasta que «lo lingüístico ya no se ordena primariamente, como en Aristóteles, al ámbito de la intersubjetividad, sino que se toma como un posible signo de objetos exteriores al lenguaje». Al respecto, cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik* (1962, ²1970), 163. Teniendo en cuenta la orientación objetiva del pensamiento aristotélico, lo más probable es que Aristóteles nunca hubiera aceptado semejante alternativa. En cualquier caso, y so pena de renunciar a toda objetividad, no debería descuidarse el contexto en que se inscriben tanto la concepción platónica como la aristotélica, ni tampoco los planteamientos que condujeron tanto a una como a otra.

5. La postura de Aristóteles podría interpretarse tanto como favorable a la tesis del *universale in re*, como a la tesis, en el sentido por ejemplo de Ockham, del *universale post rem*.

6. Al respecto sigue siendo muy recomendable la obra de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (⁵1963) II/2, 188ss.

espacio[7]. En su tratado sobre el alma, Aristóteles explica cómo de «la imposibilidad de que en el alma se dé movimiento alguno» se sigue la pérdida de toda base para poder afirmar que constituye su propio principio motor[8]. Y aunque él mismo identificó en el alma la causa del movimiento del cuerpo (*De an.*, 432b 15ss), no consideraba necesario que ella misma estuviera en movimiento[9]. Para Aristóteles, el alma está unida al cuerpo (414a 20), más aún, es la forma (*morphè*) del cuerpo viviente (412a 19s), es decir, aquello que hace del cuerpo un ser vivo. Por sí mismo el cuerpo tiene vida sólo según la *potencia* (*dynamis*). En conformidad con ello, el alma es el *acto* (*enérgeia*) del cuerpo natural que tiene vida (412a 27s).

El lugar ocupado en Platón por la hipótesis de la preexistencia del alma como principio motor del cuerpo lo ocupa en Aristóteles la idea del alma como actualización de la especificidad del organismo al que es inherente. El examen del alma es así alineado dentro de la consideración de la naturaleza y, en concreto, de la naturaleza de los organismos vivos, a la que, al parecer, Aristóteles consagró ya algunas investigaciones durante los años en que fue miembro de la Academia platónica. Fue probablemente entonces cuando acuñó los dos conceptos que describen el desarrollo o generación del ser vivo: es decir, la potencia (*dynamis*) y el acto (*enèrgeia*). Aristóteles llamó también a la existencia del alma, entendida como el acto del cuerpo animado, «primera entelequia» (*entelécheia hè próte*) de ese cuerpo. Su «segunda» entelequia consiste en la actividad desempeñada por el alma. Así, pues, el fin al que se orienta y en el que se actualiza el ser vivo se encuentra en la acción. Aristóteles formuló esta circunstancia en su *Metafísica* de manera extraordinariamente concisa: «Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (*enèrgeia*) está directamente relacionada con la obra (*ergon*) y tiende a la entelequia (*entelecheia*)» (*Met.*, 1050a 21-23).

En cierto sentido, la concepción tan sucintamente resumida en esta frase pone punto final a la pregunta del Sócrates platónico:

7. Aristóteles, *De anima*, I, 3 (406a 15ss); cf. *Fis.*, 260a 26s, así como *De anima*, 406b 27ss.

8. Aristóteles, *De anima*, 406a 2s y 408b 30s. El resto de las indicaciones numéricas del texto hacen referencia a esta obra.

9. Aristóteles, *De anima*, 406a 3s, asimismo *Fis.*, 256b 23, donde Aristóteles se refiere a la doctrina de Anaxágoras sobre el *nous* (256b 24s).

¿cómo es posible concebir el Bien (es decir, el fin, el telos) como *archè*, como aquel principio que, en palabras del *Fedón*, «todo lo une y cohesiona»?[10]. Sin embargo, al dejar atrás la oposición entre las ideas y los entes sensibles, e identificar el *eidos* –o la «forma» (*morphè*), como él mismo acostumbraba a denominar– con el acto del ente sensible en cuanto tal, Aristóteles incorporó a la respuesta a que apuntaba la pregunta socrática una dirección muy distinta de la que le había dado Platón. ¿Qué le llevó a actuar así? Lo más probable es que fueran los problemas derivados de la teoría platónica de las ideas, aunque con seguridad menos las dificultades recogidas por el mismo Platón en el *Parménides* –relativas a la *duplicación* de los objetos de la percepción sensible a que parecía dar lugar su teoría– que las insuficiencias reveladas por la teoría platónica en el área de investigación a que Aristóteles consagró sus esfuerzos.

En efecto, si algo pudo causar el enojo de Aristóteles fue que como investigador de la naturaleza enseguida tuvo que darse de bruces con que la teoría de su maestro era totalmente inservible para explicar la generación y corrupción, es decir, el movimiento de las cosas (*Met.*, 991a 8s). Platón recurría aquí al alma, pero dejaba totalmente a oscuras la *manera* en que esta última podía mover el cuerpo. Con el fin de aclarar este punto, Aristóteles introdujo el binomio conceptual potencia-acto, concibiendo el movimiento como el acto de lo aún en potencia –y por ende como su entelequia o plenitud (*Fis.*, 3, 1-201a 10s)– y el alma como el principio, inherente al ser vivo, de dicho acto en cuanto tendente a su entelequia.

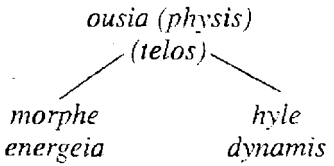
Pero esta nueva manera de ver las cosas tenía una consecuencia ineludible: la conversión de la idea platónica trascendente a los entes sensibles en la «forma» de esos mismos entes y, en primer lugar, de los seres vivos. Aristóteles pudo entonces definir el generarse de estos últimos como la actualización de su forma en su materia (cf. *Fis.*, 201a 27). En cuanto *generarse*, el movimiento es aquí el «devenir uno y completo de una realidad»[11].

10. *Fedr.*, 99c 5. Al respecto, cf. *Met.*, 1050a 8-10: «Porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y fin es el acto». Como ya se ha indicado más arriba (1050a 21-23), el acto tiende en la acción a la entelequia.

11. F. Kaulbach, *Bewegung*, en *Hist. WB Philos.* (1971), 867. Cf. también W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988), 76s.

A esta última realidad concreta Aristóteles la llamó *ousia*, substancia (*Met.*, 983a 27s), y todavía más exactamente «el algo determinado» (*tóde ti*). En cuanto determinado, el *tóde ti* o substancia es separable (1017b 25). Por otro lado, es aquello de lo que se predica todo lo demás (cualidades, magnitudes, relaciones). Pese a ser él mismo quien distinguió ambas «maneras» (*trópous*) de definir el concepto de substancia (1017b 24), Aristóteles nunca profundizó en sus diferencias, ya que las dos definiciones se referían al ente concreto determinado por su «forma».

El ente concreto (*ousia*) se compone, pues, de materia y forma, porque la forma (el *eidos*) está actualizada en la materia, la cual es a su vez quien permite dicha actualización. De ahí se sigue el esquema que viene a continuación[12]:



Al lado del movimiento determinado por estos factores como el devenir orgánico de una cosa hacia sí misma, Aristóteles distinguió una segunda forma de movimiento: el impuesto o activado desde fuera y equiparable a aquél por el que el artesano da forma a un material. En el análisis de esta nueva modalidad de movimiento, es preciso distinguir cuatro «causas». En primer lugar, el artesano, causa eficiente del movimiento. En segundo lugar, el fin que el artesano tiene *in mente* mientras va dando forma al material. A continuación, la forma misma. Y, por último, la materia en que aquélla se imprime para realizar en ella el fin[13]. En cambio, en el devenir orgánico las tres primeras causas (causa eficiente, formal y final) coinciden (*Fis.*, 198a 24-26) con la *entelequia* idéntica a la forma[14], la cual es también causa del movimiento del cuerpo. De este modo, el *alma* idéntica a la entelequia del ser que

12. Cf. *De anima* II, 1 (412a 6ss). También aquí (412a 10) se designa de forma expresa al *eidos* determinado por la forma como *entelecheia*, la cual tiene a su vez el mismo significado que *ousia* (412a 21).

13. Cf. *Fis.*, 194b 16ss y 198a 24.

14. Así, en el movimiento «natural», no generado desde fuera, sólo deben distinguirse dos «causas», la forma y la materia «subyacente» a la donación de forma (*Fis.*, 190b 20).

se mueve orgánicamente, aun sin ser su propio motor, es al menos, según Aristóteles, principio motor del cuerpo[15].

La idea que rige tan complejo análisis de los factores del movimiento y del ente en movimiento es, obviamente, de cuño socrático-platónico. La causa última de todo movimiento, así como del ente que se mueve, descansa en último término en el fin del Bien, de la perfección a que cada cual aspira para sí mismo. «De acuerdo con nuestra doctrina, pues, existe por una parte algo divino, bueno, digno de que se aspire a ello; por otra parte lo contrario a esto, y en medio algo que aspira al bien según su esencia» (*Fis.*, 192a 16ss). Sin duda, al rechazar la tesis platónica de que el alma es el principio de su propio movimiento, Aristóteles no tuvo otro remedio que concebir lo perfecto y divino como inmóvil (*Met.*, 1073a 4). Pero eso no impidió que coincidiera con Platón en ver en la divinidad la Inteligencia suprema, aunque ésta sea una Inteligencia que, por no existir para ella ningún otro objeto más sublime, sólo se contemple o intelija a sí misma (*Met.*, 1074b 34s). Sin embargo, a pesar de su inmovilidad la Inteligencia divina mueve todo lo demás, así como al cosmos en su totalidad. La manera en que hace esto último es atrayendo hacia ella todas las cosas, de manera semejante a como lo amado mueve al que ama (*Met.*, 1072b 2). De nuevo, es atrayéndolos como la divinidad suprema mueve los astros y luego, por medio de ellos, al resto de los seres.

Pese a seguir aferrándose a la doctrina socrático-platónica del Bien como principio de todos los seres, el rechazo de la tesis de la automotricidad del alma alejó a Aristóteles de un buen número de ideas platónicas. El carácter inamovible del *Nous* perfecto, por ejemplo, hizo imposible seguir representándose el nacimiento del cosmos a partir de la actividad de un Demiurgo, como había imaginado Platón en el *Timeo*. Por lo demás, Aristóteles ni siquiera llegaría a plantearse el asunto. Su divinidad suprema no es más que la fuente o el origen del movimiento cósmico, y éste sólo afecta a los cuerpos en la medida en que la forma se imprime en la materia.

La vinculación de la forma con la materia en que cobra figura fue también determinante para la gnoseología aristotélica, es

15. Para el concepto aristotélico de movimiento, cf. más en detalle F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Bewegung* (1965).

decir, para la parte de esta filosofía que a principios del siglo XIII ocupó el centro del interés y de las disputas de la cristiandad medieval. En el proceso del conocer, las formas realizadas en los objetos materiales deben ser extraídas por «abstracción» a partir de las imágenes perceptivas, proceso que conforma el producto de la actividad del *nous* en el alma. Este último, sin embargo, lejos de formar parte del alma unida al cuerpo, está «separado de ella» (*De an.*, 430a 22), motivo por el que hemos de representárnoslo como algo que actúa en el alma desde el exterior –como la luz– (*De an.*, 430a 15)[16]. En el célebre capítulo del *De anima* consagrado a su examen (*De an.*, III, 5), se dice también que sólo este *nous* activo y separado del alma es inmortal (430a 23), mientras que el alma unida al cuerpo perece con este último, al igual que el *nous* «pasivo» que recoge y combina las formas conceptuales abstraídas de las imágenes perceptivas[17]. El rechazo de la inmortalidad del alma implícito en estas afirmaciones es un nuevo ejemplo del enfrentamiento entre las doctrinas de Platón y Aristóteles. Pero a la vez, la concepción aristotélica de la aprehensión de las formas de las cosas por medio de la «abstracción», demuestra estar mucho más profundamente emparentada con la descripción platónica del conocimiento de las ideas por «iluminación» de lo que pudiera sospecharse a la vista de las discusiones del occidente medieval a propósito de este tema. Basta, en efecto, con recordar que el *nous* activo o agente obra en el alma como una luz, y que es de esta manera como imprime en ella las formas conceptuales contenidas en las imágenes de la percepción. El modelo de la inspiración, determinante en todas las variantes en que la Antigüedad concibió el proceso del conocer a lo largo de su historia, sigue en vigor en Aristóteles.

La idea fundamental de que los *eidè* son formas concretadas en una materia fue, por último, de importancia decisiva para la

16. La pregunta por la naturaleza del *nous* inmortal diferente del alma humana preocupó ya a los comentadores antiguos del *De anima*. En el paso del siglo II al siglo III, Alejandro de Afrodisia identificó el entendimiento agente con Dios.

17. El entendimiento paciente fue denominado por Aristóteles en *De anima* III, 4, «el que se conoce como *nous* del alma» (429a 22), con el que el alma razona y enjuicia. Antes de recibir las formas de las cosas, es igual a éstas sólo en potencia (429a 28s, 429b 30s), una tablilla de cera en la que no hay nada escrito (430a 1).

doctrina aristotélica de las categorías, que Aristóteles designó en ocasiones como los «géneros supremos del ente» (*De an.*, 412a 6). Hay aquí una correspondencia con la manera en que Platón se había expresado ya a propósito de ciertos géneros máximos (*mégista géne*)[18]. Platón había llegado a ellos al dar continuación al intento socrático de ordenar lo particular a lo universal, del que lo primero forma parte. Sin embargo, en Platón los géneros universalísimos siguen significando los principios (*archai*) de las cosas mismas (cf. *Fil.*, del 23c-25b). En cambio, Aristóteles ya no concibió los conceptos genéricos universalísimos como principios del ente, sino que pasó a ver en ellos solamente formas más generales que aparecen en los enunciados o juicios: las «categorías»[19]. Ahora bien, los enunciados se refieren a los objetos de la percepción que poseen el *modus essendi* arriba descrito de la forma actualizada en una materia. Debido a ello, no es posible seguir yuxtaponiendo los géneros máximos presentes en el enunciado en igualdad de condiciones, como hacía Platón, sino que uno de ellos, la *ousía*, se destaca como el género de los objetos que existen de manera autónoma, mientras que las demás determinaciones se limitan a permanecer adheridas «al» objeto. Estas últimas son, pues, determinaciones meramente «concomitantes» (*symbebekóta*), «accidentes» de la substancia. En el distinguirse de la substancia como la principal de las formas de enunciar o juzgar, vuelve a manifestarse la predilección de la comprensión aristotélica de la realidad por lo singular concreto. De este modo, es también posible comprender por qué la inclusión de la doctrina aristotélica de las categorías entre las materias impartidas por las academias platónicas dio lugar a controversias a partir del siglo I a.C. Y es que a diferencia de Aristóteles, los platónicos no veían en los objetos del mundo sensible sino el

18. Platón, *Sofista*, 254b-e, se ocupa del ser, el reposo, el movimiento, lo mismo y lo otro como dichos géneros. Al respecto, cf. W. Bröcker, *Platos sogennante Kategorienlehre*, en *Materialien zur Geschichte der Philosophie* (1972), 13s.

19. Aristóteles, *Tópicos*, 103b 20s, habla explícitamente de los «géneros de la proposición» o categorías, tras lo cual divide a éstas en diez: qué es –substancia (*ti esti*)–, cuánto (cantidad), cuál (cualidad), respecto a algo (relación), dónde (lugar), en algún momento (tiempo), hallarse situado (situación), estar, hacer, padecer.

escalón inferior del ser, por encima del cual se elevaban, a su juicio, el mundo del alma, la región del *Nous* y, finalmente, lo Uno. Por ello, el ámbito de aplicación de las categorías aristotélicas se circunscribe, según Plotino, a las realidades del mundo de nuestra percepción sensible.

2. *Aristóteles en la teología patrística*

Coincidiendo en su estimación con los filósofos de la antigüedad tardía, los padres de la Iglesia no apreciaron diferencias especialmente sobresalientes entre las filosofías de Platón y Aristóteles, extremo en el que ambos se diferenciaron del juicio que la Edad Media latina emitiría posteriormente sobre el mismo asunto. En *De civitate Dei* VIII, 12, por ejemplo, san Agustín clasificó a Aristóteles entre los platónicos, aunque por otro lado no se olvidara de señalar que Aristóteles fundó su propia escuela. Tampoco Boecio o Porfirio, platónicos ambos y responsables de la transmisión a la Edad Media de una parte de los tratados lógicos de Aristóteles –las *Categorías* y el *De Interpretatione*–, fueron conscientes de una exclusión mutua entre el pensamiento platónico y el aristotélico, sino que, al contrario, ambos buscaron su unión. De hecho, el mismo Platón había enseñado ya que el conocimiento parte de las cosas sensibles y de la percepción. De modo que si se dejaban provisionalmente a un lado la psicología epistemológica de la *anámnesis* y la existencia separada de las ideas, existía la posibilidad de entender el pensamiento de Aristóteles como una exposición particularmente exacta del primer nivel de la filosofía platónica. El de Estagira permanecía, por así decirlo, en la antepuerta de Platón, punto de vista que también compartió el neoplatonismo al recibir e interpretar las enseñanzas de Aristóteles. En otras palabras, se asumía la doctrina aristotélica de las categorías, pero sólo en relación con el mundo sensible. El mundo de lo espiritual y, sobre todo, la divinidad, trascendían las categorías, algo que afirmó ya Clemente de Alejandría (*Strom.* V, 11), coincidiendo en su juicio con destacados filósofos del platonismo medio[20]. Dios es el bien y la

20. Para la postura de los filósofos platónicos en relación con esta cuestión, cf. H. Dörrie, *Der Platonismus*, 187s, así como el ensayo publicado en ese mismo volumen: *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, 297-309, esp. 300ss.

unidad suprema, pero a la vez, sin embargo, «se eleva por encima de la unidad misma» (*Paid.* I, 8, 71, 1). En este punto, Clemente se adentró en los dominios de la teología negativa con mayor audacia incluso que Plotino, quien seguiría sus huellas poco tiempo después. Sin embargo, la idea de que Dios se elevaba incluso por encima de la unidad misma tenía bastante sentido dentro de la doctrina cristiana, pues según Jn 17, 21-23 (en quien se apoyaba Clemente) la unidad de Dios comprendía en sí misma la comunión del Hijo con el Padre y, por ello, un momento de la diferencia.

Los problemas que ocasionó a la teología cristiana la afirmación de que Dios debe concebirse como una realidad que trasciende incluso al ser, tal y como la filosofía platónica había asegurado del Uno-Bien (*Rep.*, 509b 9), fueron, en cambio, mucho mayores. Y es que en la versión griega de Ex 3, 14 todo el mundo podía leer que Dios se había revelado a Moisés como «el que es», e incluso para Clemente éste era el «nombre» de Dios (*Paid.* I, 8, 71, 2). La situación, en cambio, era completamente distinta entre los filósofos adscritos al neoplatonismo y al platonismo medio. Para ellos, la expresión platónica «más allá del ser» (*epékeina tes ousias*) revestía una importancia fundamental, especialmente en lo tocante a la discusión sobre los límites de aplicación de las categorías aristotélicas. ¿Por qué? La razón era que de las diez categorías aristotélicas, el ser (*ousia*) era la primera y fundamental, aquella de la que se predica todo lo demás. Si el Bien Uno debía concebirse como trascendente al ser, no quedaba otro remedio que circunscribir las categorías al conocimiento del mundo sensible, porque la *ousia* aristotélica había sido definida como la relación de la forma con la materia, es decir, como un ser que permanece ligado a lo material, y Aristóteles mismo había incluido a Dios en la categoría de las substancias (*Eth. Nic.*, 1096a 24). Los platónicos se opusieron a esta recaída de Dios entre las substancias corpóreas, afirmando que las categorías propias del ser material no eran en rigor aplicables a la realidad espiritual y, por supuesto, con todavía menor razón al Dios supremo.

Que Dios es inmaterial, incorpóreo y, por ello, trascendente a todo ente material era algo que, por supuesto, también afirmaba la teología cristiana. De ahí que Orígenes dijera en ocasiones de Dios que es ser, pero está más allá del ser, de manera semejante a

como es *Nous*, pero trasciende nuestra razón[21]. En Ex 3, 14, sin embargo, Dios mismo se había revelado a Moisés como «el que es», como el ser. Por ello, Gregorio Nacianceno intentó más tarde brindar una explicación para este hecho recurriendo a la distinción entre el ser infinito de Dios y el ser finito de las criaturas[22]. Esta explicación presuponía que lo que verdaderamente diferencia el ser de Dios del de sus criaturas es su infinitud, como afirmará después el hermano menor del Nacianceno, Gregorio de Nisa.

En cambio, la concepción que la teología cristiana sostenía del alma humana discurría mucho más cerca de las ideas de Aristóteles, como pudo verse ya en la argumentación del apologista Atenágoras en favor de la unidad de alma y cuerpo, base antropológica de su defensa de la fe cristiana en la resurrección. Atenágoras recurría aquí al relato genesíaco de la creación del hombre como un ser compuesto de cuerpo y alma, lo cual hace imposible que esta última pueda por sí sola representar la totalidad del ser humano, permitiendo concluir que la mera inmortalidad del alma no constituiría la salvación del hombre tal y como éste ha sido efectivamente creado por Dios[23]. Esta forma de ver la unidad psico-física del ser humano tenía su referente filosófico más cercano en la concepción aristotélica del alma como «forma» del cuerpo animal, con el que constituye una unidad indisoluble[24]. Mucho más tarde, en 1312, durante el concilio de Vienne (DS 902), encontró también la confirmación oficial de la Iglesia medieval. La cercanía del cristianismo a la concepción aristotélica se vio, sin embargo, extraordinariamente menguada con la vic-

21. Orígenes, *C. Celsum* VI, 64 (edición de P. Koetschau, GCS Orígenes 2, 135, 4s; SC 147, 340); cf. VII, 38 (188, 11; SC 150, 100).

22. Gregorio Nacianceno, *Or.*, 38, 7s (MPG 36, 317ss) y *Or.*, 45, 3s (*ibid.*, 625s).

23. Atenágoras, *De res.*, 15 (SC 379, 272-276). Para esta fundamentación antropológica de la fe en la resurrección, cf. L. W. Barnard, *Athenagoras. A Study in second century Christian Apologetic* (1972), 122s, 126s, así como Barnard, *Apologetic* I, en TRE 3 (1978), 371ss, especialmente, 386-389.

24. A decir verdad, el fundador de la Stoa media, Panecio de Rodas, había desarrollado en el siglo II a.C. una antropología cuyos resultados eran muy similares. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* I (⁴1978), 196s. Para el posible influjo de sus observaciones sobre la corporeidad del hombre en la obra de Gregorio de Nisa sobre la creación del ser humano, cf. *Die Stoa* II, 99s.

toría en el siglo II de la tesis de la inmortalidad del alma. Aunque esta última no defendía la inmortalidad propia de la concepción platónica, sino la inmortalidad del alma del hombre en su unidad psico-física, la afirmación aristotélica de que sólo el entendimiento agente es inmortal, mientras que el alma unida al cuerpo perece junto con la memoria, la imaginación, la autoconciencia, la conciencia perceptiva y el pensamiento (*De an.* III, 5) ya no era compatible con ella, y aún pudo serlo menos desde que Alejandro de Afrodisia sembrara la sospecha de que el entendimiento agente aristotélico no formaba en absoluto parte del alma humana, y era idéntico al *Nous* divino en ella activo. En interés de la doctrina cristiana de la autonomía del alma con respecto al cuerpo, con el que permanece, pese a todo, unida, Nemesio de Émesis combatiría expresamente la doctrina aristotélica del alma como entelequia del cuerpo en torno a 400 d.C.[25].

3. *La recepción cristiana de Aristóteles en la Edad Media latina y sus problemas*

Desde el siglo XIII, los teólogos de la Edad Media latina vieron en Aristóteles al «filósofo» por antonomasia. Platón era ahora un mero precursor de Aristóteles. Hubo que esperar al Renacimiento para que, del siglo XV en adelante, se produjera de nuevo una inversión en la valoración de ambas figuras, pese a lo cual, la segunda de ellas, es decir, Platón, no recuperó su posición de preponderancia en la teología escolástica hasta entrado el siglo XVII.

Los motivos de la recepción medieval de Aristóteles deben buscarse menos en la existencia de una comunidad de intereses entre la filosofía aristotélica y la teología cristiana –como la existente pese a todas las tensiones, entre el platonismo y los padres de la Iglesia– que en que la filosofía de Aristóteles se acomodó extraordinariamente bien a la misión de satisfacer la curiosidad de la época por un saber de tipo lógico y empírico. La lógica aristotélica venía formando parte de la base de las actividades académicas de las escuelas ya desde el siglo XI, aunque circunscrita a

25. Al respecto, cf. E. Gilson-Ph. Böhner, *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (1954), 120ss, especialmente 124s.

dos de sus obras: las *Categorías* y el *De Interpretatione*. Estas últimas despertaron el interés por el resto de sus escritos lógicos, los cuales fueron dándose a conocer en Occidente hacia la mitad del siglo XII en traducciones del árabe. En la segunda mitad del mismo siglo, empezó a tenerse conocimiento de otras obras aristotélicas, entre ellas el *De Anima* y partes de la *Metafísica*, y en torno a 1200 de la *Física* y el resto de los escritos sobre filosofía natural, así como de algunos fragmentos de la *Ética a Nicómaco*. Al igual que la *Metafísica*, esta última obra no sería conocida en su totalidad hasta principios del siglo XIII.

Los avatares de la traducción tienen importancia pues dan razón de por qué el proceso en que fue tomándose contacto con los nuevos textos se alargara durante tanto tiempo. La lectura de estos últimos supuso a la vez un primer conocimiento de áreas científicas hasta entonces desconocidas o casi por completo desconocidas, por lo que los textos aristotélicos se elevaron pronto a una posición de autoridad, sobre todo en lo relativo a la lógica y al conocimiento de la naturaleza, aunque para ello tuvieran antes que combatir con la desconfianza de la Iglesia y con la prohibición de su uso y comentario en las clases, especialmente a principios del siglo XIII. Fue preciso, pues, esperar a la época de Alberto Magno, desde la mitad del siglo XIII en adelante, para que la autoridad del «filósofo» se impusiera definitivamente en estos ámbitos. Por entonces, se reconoció también a la *Metafísica* un carácter normativo, fundamentalmente gracias a los *Comentarios* de Alberto Magno y santo Tomás de Aquino.

La postura que adoptó el aristotelismo cristiano en el terreno gnoseológico a raíz de la polémica de los universales fue determinante para su evolución posterior. En contra de la definición agustiniana del conocimiento como el producto de la iluminación del espíritu humano por la luz divina de la verdad –defendida hasta las postrimerías del siglo XIII sobre todo por teólogos franciscanos–, Alberto Magno y santo Tomás de Aquino optaron por la concepción aristotélica de que nuestra formación de conceptos se origina en la abstracción del contenido conceptual a partir de las imágenes perceptivas. A partir de aquí, se hizo ineludible responder a una pregunta excepcionalmente debatida durante la historia de la interpretación del pensamiento de Aristóteles: la pregunta por la naturaleza del entendimiento agente, cuya actividad (a la manera de la luz) libera los conteni-

dos conceptuales de las imágenes perceptivas. Poco antes de mediados del siglo, Juan de Rupella se inspiró en Alejandro de Afrodisia para identificar el *intellectus agens* con Dios[26], lo que le permitió vincular la doctrina aristotélica con la teoría agustiniana de la iluminación. En cambio, Alberto Magno rechazó la interpretación de Alejandro de Afrodisia, porque de ella se seguía que el alma perece con el cuerpo[27]. Así, pues, el verdadero motivo de que Alberto declarara que el entendimiento agente forma parte del alma humana radicó en la doctrina de la teología cristiana relativa a la inmortalidad del alma individual[28]. De ahí que Siger de Brabante tuviera toda la razón cuando, ya en 1270, objetó en contra de Alberto que esta concepción no se correspondía con las verdaderas intenciones de Aristóteles, señalando que este último no había dudado en afirmar que el entendimiento agente no forma en absoluto parte del alma humana[29]. La concepción abrazada y defendida en una serie de escritos contra Siger por Alberto y santo Tomás era en realidad una alteración, debida a motivos cristianos, de la doctrina aristotélica. Sin embargo, tal alteración llegó a tener una enorme trascendencia en la historia de la filosofía, porque en ella el entendimiento humano era presentado por vez primera como el sujeto activo y productor de sus propios actos de conocimiento. Este primer esbozo de la subjetividad productiva de la razón humana, que tan natural resultaría luego a la Modernidad, nació en la alteración de la doctrina aristotélica del entendimiento agente por Alberto Magno, impulsado aquí por sus creencias cristianas.

Del resto de dificultades con que tuvo que enfrentarse la recepción cristiana de la filosofía aristotélica, la principal estuvo

26. Las pruebas se hallan en B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie* (*F. Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie* II) ([13]1956), 385.

27. Alberto Magno, *De anima* III tr. 2 c. 4 (*Opera omnia* VII/1 [1968], 183, 17s). Alberto apela aquí a Averroes y continúa: *Propter quod abicienda est penitus ista sententia, tamquam error pessimus, ex quo sequitur destructio totius nobilitatis et perpetuitatis animae intellectivae* (*ibid.*, 1, 20-23).

28. Así lo afirma Alberto más tarde en su *Comentario a la metafísica*: *Supponimus enim intellectum agentem partem esse animae et esse formam humanae animae* (*Met.*, 11 tr. 1c9, *Opera omnia* XVI/2 [1964], 472, 68-70). En este pasaje, Alberto se remite a sus explicaciones en *De anima* III.

29. Así lo prueba B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 453.

representada por la concepción que Aristóteles había sostenido de la divinidad (suprema) como mero *motor* del mundo, en lugar de como su creador. Este último permanece por completo inmóvil, como consecuencia de que Aristóteles hubiera negado todo movimiento al alma. Además, aunque el *Nous* supremo es actividad pura, ésta se reduce a su inteligirse a sí mismo, y la única manera en que mueve al universo es atrayéndolo, a la manera de una causa final, lo que presupone en todo momento que tanto el cosmos como sus realidades tienen ya existencia. La teología cristiana, por el contrario, estaba obligada a concebir a Dios como el autor de la creación y la causa eficiente de la existencia de sus criaturas. A comienzos del siglo XIII, Guillermo de Auvergne, después obispo de París, se hizo cargo del verdadero significado de este problema. Para Auvergne, Aristóteles desconocía por completo la realidad del Verbo creador y su fuerza imperativa, que llama al ser a lo que no existe. Debido a ello, Aristóteles ignoró también la libertad de Dios al crear, una libertad que está desligada de toda sujeción a un orden previamente dado[30].

Con el fin de solucionar el problema, la teología cristiana desarrolló una psicología teológica que partía de la afirmación aristotélica de que Dios es *Nous*[31]. El argumento decisivo en este caso fue que si Dios tiene entendimiento, tiene también que tener voluntad, ya que no puede darse entendimiento sin voluntad[32]. Esta última es, primariamente, la afirmación divina de su ser en cuanto conocido a través de su entendimiento; y sólo se-

30. Guillermo de Auvergne, *De universo* I, 1, 27, en *Opera omnia* I, París 1674, 623b-624a.

31. El ejemplo clásico se encuentra en las explicaciones de santo Tomás de Aquino en *S. theol.* I, 14-21. Lo primero en mostrarse es que como primera causa del universo Dios tiene que poseer conocimiento (I, 14, 1), así como que se conoce a sí mismo (I, 14, 3). A partir de ahí se concluye que Dios es también voluntad (I, 19, 1), de lo que se deducen toda una serie de características precisas de la relación entre el conocimiento y la voluntad en Dios, así como la definición de la voluntad divina como amor (I, 20), el cual se caracteriza por la justicia y la misericordia (I, 21).

32. Santo Tomás de Aquino, *S. theol.* I, 19, 1c: *Voluntas enim intellectum consequitur*. El motivo es que cada cosa se conduce con respecto a su forma esencial *ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea*. Por ello, el ser que tiene conocimiento se relaciona necesariamente consigo mismo tal y como se conoce a sí mismo: *Unde in quolibet habente intellectum est voluntas*.

cundariamente, la afirmación, en virtud de lo anterior, de la existencia de otros seres, aunque no por necesidad, sino como resultado de una elección libre[33]. La elaboración de la teoría de que entendimiento y voluntad están necesariamente vinculados en Dios permitió a la teología cristianizar la idea aristotélica de *Nous* y hacerla lo suficientemente amplia como para albergar el concepto de un Dios que es también creador del mundo. El aspecto global de la filosofía aristotélica sufrió por efecto de ello una profunda alteración. Pero la consecuencia más grave fue la antropomorfización de la idea de Dios a que, pese a todas las reservas[34], dio lugar el haber distinguido en él entendimiento y voluntad, y verse por ello planteadas toda una serie de nuevas preguntas sobre la naturaleza de su interacción[35]. Este cuño antropomórfico de la idea de Dios tendría a la larga funestas consecuencias, pues hizo sospechosos a los enunciados de la teología cristiana de no constituir otra cosa que proyecciones antropomórficas. En este sentido, fue la psicología teológica de la escolástica latina quien de hecho sentó las bases de la crítica

33. Santo Tomás de Aquino, *S. theol.* I, 19, 2-4.

34. Dichas reservas se expresaron en la doctrina de la analogía (*S. theol.* I, 13, 5s). Lo que se predica de las criaturas sólo puede predicarse de Dios en sentido analógico. Esta doctrina descansaba en supuestos platónicos y aristotélicos, aunque incluyendo la tesis aristotélica de que el ser de las distintas categorías no se predica en el mismo sentido (*univoce*), sino en relación con algo que es «primero», es decir, en relación con la substancia, única de las categorías que es autónoma, en oposición a todas las demás, las cuales hacen referencia a determinaciones que son «en» la substancia (*Met.*, 1003b 5s, cf. 1028a 14s, 1030a 21s y b 2). Aristoteles no se refirió a esta forma de predicación como analogía. El primero en hacerlo fue Averroes, quien de este modo se convirtió en el origen de la doctrina de la *analogia entis*, así como en el punto de partida de la confusión de ésta con la predicación analógica de las perfecciones presentes en los efectos de las criaturas en su aplicación a la causa divina. Para los fundamentos platónicos de esta doctrina cf. H. Lyttkens, *The Analogy between God and the World. An Investigation of ist Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino* (1952).

35. La causa no se halla únicamente en la acuñación de una teología psicológica a lo largo de la recepción escolástica de la idea aristotélica de Dios. Una parte de la responsabilidad corresponde al uso de las analogías psicológicas de la Trinidad en el alma humana –el cual se remonta hasta desde san Agustín– para la deducción teológica de los enunciados trinitarios desde Anselmo de Canterbury (al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* I, (1988), 309s). En santo Tomás se produ[illegible] la coincidencia de ambos motivos (cf. *S. theol.* I, 27).

y disolución ateas del concepto de Dios en la filosofía moderna a lo largo de la vía que discurre desde Spinoza hasta Fichte y Feuerbach.

El que Aristóteles no reconociera al supremo *Nous* otro papel que el de principio motor inmóvil de un mundo preexistente equivalía a dar por supuesto que el universo es eterno o, más exactamente, que su existencia, con independencia de lo perecedero de sus manifestaciones singulares, no tiene ni principio ni fin –tanto en lo concerniente a los entes materiales como formales–. Había aquí una nueva contradicción, ahora por parte del concepto de universo, con la fe cristiana en la creación[36]. Para los teólogos cristianos, convencidos de la cientificidad de la descripción del mundo de la física aristotélica, constituyó un magno problema. Alberto Magno no encontró otro modo de enfrentarse a él que intentando invalidar las pruebas en favor de la eternidad del mundo –para lo cual se apoyó en los argumentos que ya había desarrollado Moses Maimónides– y declarando que la creación del mundo, como la hipótesis a ella aneja de que éste tiene un comienzo en el tiempo, es una mera verdad de fe con fundamento exclusivo en la revelación[37]. En cambio, santo Tomás distinguió entre el hecho de la creación y la cuestión del comienzo del mundo en el tiempo. Así, mientras que la dependencia de todo lo que no es Dios con respecto a Dios, entendido como causa del ser de las criaturas, es una verdad de razón necesaria –de donde se sigue que también el mundo ha sido creado por Dios (*S. theol.* I, 44, 1)–, en términos puramente racionales no puede excluirse que haya existido siempre (I, 46, 1) y, por ello, el comienzo del mundo en el tiempo no puede ser objeto de una demostración rigurosa (contra Buenaventura), sino que es un asunto de fe (I, 46, 2c: *sola fide tenetur*). A este parecer se aproximó también Alberto en su *Comentario a la metafísica*, donde señala que la cuestión de si el mundo tiene o no un comienzo en el tiempo es ajena al hecho de

36. Para la cuestión de la eternidad del mundo en Aristóteles y en el aristotelismo árabe de la Edad Media, cf. E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters* (1965).

37. Así se deduce de los pasajes del *Comentario a la física* de Alberto Magno, en especial, *Fis.*, VIII, tr. 1c 13 y 14, citados por B. Geyer siguiendo a A. Rohner (*Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* [1913]). Para los argumentos de Maimónides, cf. también E. Behler, *Die Ewigkeit der Welt*, 262-299.

que Dios sea causa de todas las cosas[38], ya que también se da el caso de que causa y efecto sean simultáneos. Así, pues, también Alberto terminó por abandonar la idea de que afirmar que el mundo ha sido creado conlleva afirmar que tiene un comienzo en el tiempo.

Una de las consecuencias que se derivaron de la fe en la creación, además de obligar a modificar un concepto de Aristóteles, concernió a la imagen procliana de la generación del cosmos material a través de una serie de estadios intermedios, la cual se había visto vinculada a la recepción de Aristóteles por los teólogos y filósofos escolásticos a través del *Liber de causis*, un texto que a principios del siglo XIII se tenía todavía por obra de Aristóteles. Esta consecuencia era que el creador se relaciona de manera inmediata por medio de su voluntad con cada una de sus criaturas. La acción de Dios en el mundo y en los acontecimientos particulares no se produce sólo de manera mediata, por medio del movimiento de los astros. Esta desemejanza en la concepción de las relaciones Dios-mundo fue nuevamente reconocida y puesta de relieve con toda claridad por Guillermo de Auvergne[39]. Hacia 1270, la inmediatez de Dios con respecto a sus criaturas y, a la inversa, de las criaturas con respecto a Dios, conformó junto a la pregunta por la naturaleza del entendimiento humano el segundo motivo de controversia en el enfrentamiento que la teología sostenía por aquel entonces con el aristotelismo árabe y sus partidarios cristianos. El determinismo vinculado a la concepción de que la acción creadora de Dios en el mundo está mediatizada por los astros y sus trayectorias –en el sentido, también, de un fatalismo astrológico– desencadenó a modo de reacción que se acentuaran la libertad de Dios y la libertad del hombre con respecto a las leyes naturales que gobiernan el orden del cosmos –concibiéndose siempre la libertad humana como fundada en la divina–. Éste fue el caso, por ejemplo,

38. Alberto Magno, *Met.*, 11 tr. 2c3: *Si enim ponamus mundum aeternum, sicut quidam philosophorum posuerunt, non removetur per hoc, quin habeat causam secundum esse* (*Opera omnia* XIV/2 [1964], 486, 41-44).

39. El capítulo de *De universo* citado más arriba (nota 30) llama a este problema la tercera de las tres diferencias fundamentales entre la concepción cristiana y la aristotélica de las relaciones Dios-mundo. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, en A. Schaefer (ed.), *Der Gottesgedanke im Abendland* (1964), 21-34, en especial, 26 y 31ss.

de los miembros de la joven escuela franciscana, como Duns Scoto, o, más tarde, Guillermo de Ockham. Al mismo tiempo, el tema de la inmediatez del individuo respecto a Dios fue también objeto de análisis por medio de otros caminos, como la mística y, ya en las postrimerías del siglo XIV, en el renovado agustinismo de un Tomás Bradwardine o de un Gregorio de Rimini, contexto en que debe asimismo situarse la doctrina de Lutero de la inmediatez a Dios por la fe.

Queda aún por mencionar otra modificación de la concepción aristotélica de las relaciones Dios-mundo, asimismo estrechamente relacionada con la libertad del creador y con la inmediatez de Dios, en cuanto libre, con respecto a cada una de sus criaturas. Se trata de la providencia divina de toda criatura y del acontecer, con inclusión de todos sus pormenores. Los aristotélicos árabes habían puesto en duda que la providencia divina pudiera referirse a los acontecimientos particulares. Este último juicio tenía su correspondiente en la concepción aristotélica de la esencia de la Inteligencia divina, la cual sólo se intelige a sí misma (*Met.*, 1074b 34s) y mueve sólo de manera mediata, atrayéndolos, los astros y, a través de ellos, el cosmos. En contra de ella, santo Tomás se sirvió del argumento de que el entendimiento divino se conoce a sí mismo como causa de las criaturas que ha de crear[40], y que ese conocerse como su causa no sólo se extiende a las características generales de las cosas (sus géneros y especies), sino también a sus propiedades particulares (*S. theol.* I, 22, 2). Con todo, la generación fáctica de las criaturas y del orden mundanal es cosa de la voluntad divina, y por ello Duns Scoto pudo afirmar que la presciencia divina está condicionada por el conocimiento de su voluntad, es decir, no se sigue exclusivamente de su entendimiento[41]. Una evidencia más de que el esclarecimiento de esta cuestión fue también subordinado a la profunda alteración que la teología cristiana había introducido en la idea aristotélica de Dios al añadirle el elemento de la voluntad.

40. *S. c. G.* I, 65. En *S. theol.* I, 22, 1, se dice que al ser Dios causa de las cosas por medio de su intelecto, en éste debe haber un modelo del orden de las cosas orientado hacia su meta, es decir, hacia Dios. Este modelo es la providencia.

41. Duns Scoto, *Lectura prima* I d 39 n. 65 (*Opera omnia* 17 [1966], 501, 21-25).

4. *La modernidad y Aristóteles*

Aunque el influjo del pensamiento de Aristóteles en la Edad Media cristiana experimentó un fuerte retroceso con motivo del renacimiento platónico del siglo XV, en el siglo XVII tuvo de nuevo un momento culminante. Uno de los ejemplos más claros se encuentra precisamente en la teología, como prueba el hecho de que pese al rechazo de Lutero de la filosofía de Aristóteles, incluso la teología protestante buscara nuevas vías de orientación en su pensamiento y, en particular, en la *Metafísica*. La influencia del aristotelismo sobre el pensamiento moderno sólo se vio interrumpida con el desarrollo de la nueva ciencia natural, ligada al abandono de la física aristotélica.

Aristóteles había rechazado (especialmente en *De Caelo* III) la reducción –exigida por Demócrito y, al parecer, aprobada también por el último Platón– de las diferencias cualitativas a las cuantitativas. Su física es una física de diferencias cualitativas irreductibles entre las cosas (es decir, entre sus especies). En cambio, la ciencia natural moderna siguió el ejemplo demócritiano, prestando asentimiento a su teoría de que todos los cuerpos están compuestos de átomos y cumpliendo su exigencia de reducir todas las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas.

La crítica moderna a la doctrina aristotélica de las categorías, así como su alteración, fueron estrechamente ligadas a este proceso. Dicha alteración se caracterizó por la progresiva ampliación del ámbito de aplicación de la categoría de relación a expensas de todas las demás[42], y condujo finalmente (en Kant y Hegel) a la idea de que también el concepto de substancia está estructurado relacionalmente, tanto por el hecho de estar referido al de accidente, como por carecer de sentido sin este último.

La tendencia a la reducción de las determinaciones cualitativas a relaciones de cantidades tuvo una temprana manifestación: la interpretación y definición geométricas de todas las formas de movimiento como cambio local –de acuerdo con el modelo ofrecido por la mecánica clásica–. Apartándose aquí de Platón, Aristóteles había concebido también el movimiento como ligado

42. Para los comienzos de dicha evolución, cf. G. Martin, *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen* (1949), así como el capítulo segundo de las explicaciones de W. Beierwaltes arriba citadas sobre el concepto de relación en Eriúgena.

a un cuerpo y, por tanto, como un proceso que tenía lugar en el espacio. Pero su concepto de movimiento era más complejo que el de la mecánica clásica, porque Aristóteles tenía en él presente la generación y corrupción de las cosas respecto a su forma específica o *eidos*, contexto en que a su vez se incluían los conceptos aristotélicos de *dynamis* y *energeia*. De ahí que, con la reducción del concepto de movimiento a cambios locales, la física de los siglos XVII y XVIII se encontrara con que estaba tan poco necesitada de ellos como del esquema aristotélico a él anejo de las cuatro causas. Su lugar pasó entonces a ser ocupado por la idea de fuerzas motrices.

La disolución de las diferencias cualitativas en cuantitativas esconde el verdadero significado del rechazo de la ciencia natural moderna de la teleología aristotélica y la hipótesis de las «formas esenciales» en beneficio de una investigación restringida a los *estados* y alteraciones de los cuerpos. Pese a ello, la discusión sobre la irreductibilidad de las formas naturales ha permanecido en lo esencial abierta hasta la actualidad, como muestran la acentuación de la totalidad en las formas vivientes (como presupuesto de las partes) y la percepción de la figura (*Gestalt*) en la psicología. Y es que por cierto que sea que las totalidades pueden analizarse en sus partes, son siempre algo «más» que la mera suma de estas últimas.

Todas estas desemejanzas no deben ser obstáculo para reconocer que en su actitud empiricista, aunque en este caso siguiendo derroteros predominantemente nominalistas, la Edad Moderna permaneció dentro del cauce abierto por el aristotelismo. El ejemplo más claro lo constituye el primado de los cuerpos presentes en el espacio y los fenómenos con ellos vinculados en la comprensión de la realidad. Con todo, el desarrollo del concepto de sujeto, anunciado en la reinterpretación que hizo el aristotelismo cristiano-medieval del *intellectus agens* como una parte del alma humana (cf. *supra*) y preparado por el viraje nominalista del empirismo aristotélico de la Baja Edad Media, transcendió definitivamente la epistemología y psicología de Aristóteles. Él fue la causa de que el concepto aristotélico de categoría sufriera una nueva alteración aparte de las ya mencionadas en relación con la comprensión de las categorías y su jerarquía dentro del sistema categorial: la conversión de las categorías en funciones del sujeto. Así entendidas, Kant pudo ocuparse de ellas como si se

tratara de funciones del entendimiento. Por lo demás, junto a la lógica aristotélica el concepto de categoría es, pese a todo, uno de los logros específicos del pensamiento de Aristóteles y su carácter de modelo ejemplar se ha extendido incluso a la filosofía de nuestro siglo[43].

En contrapartida, el concepto aristotélico de substancia se convirtió en objeto de las más vivas críticas. Kant y Hegel todavía lo conservaron, aunque subordinado a la categoría de relación (como correlato del accidente), viéndose así despojado de su preeminencia como concepto metafísico fundamental. En este sentido, el neokantiano Ernst Cassirer constató la sustitución de los conceptos substanciales por los funcionales en la moderna ciencia natural[44]. La filosofía procesual, por último, especialmente en aquellos de sus desarrollos debidos a Alfred North Whitehead, buscó reemplazar el concepto de substancia por el de acontecimiento (*event*) como nuevo concepto metafísico fundamental. En relación con todo ello debe observarse, empero, que el concepto de substancia designa en Aristóteles dos cosas distintas, como el mismo se ocupa de mencionar en *Met.*, 1017b 24[45]. La substancia es por un lado lo determinado, el algo (*tóde ti*) distinto de otra cosa: por otro, aquello de lo que se predica todo lo demás. En su segunda función, el concepto de substancia sigue teniendo validez como forma enunciativa (categoría), aunque ya no sea ontológicamente normativo como lo permanente que subyace a los cambios de las determinaciones accidentales. La interpretación ontológica de esta dimensión del concepto de substancia –característica de la doctrina aristotélica de las categorías– ha sido criticada con mucha razón[46]. En cambio, no es posible rodear la idea de substancia en el sentido de *tóde ti*, porque conocer significará siempre distinguir una cosa determinada de otra, sea cual fuere la naturaleza de su determinación, y porque a estas distinciones siempre se les atribuirá realidad objetiva.

43. Un ejemplo de ello lo brinda la filosofía de Nicolai Hartmann, partidario incluso de una interpretación ontológica del concepto de categoría. Al respecto, cf., en especial, su obra *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (²1949).

44. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910).

45. Al respecto, cf. *supra*, 86ss.

46. En cualquier caso, subsiste la cuestión de la identidad de las cosas y de las formas naturales a lo largo de sus alteraciones en el tiempo. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988), 64s, 76ss.

4

La relación del pensamiento cristiano con la filosofía estoica

1. *Origen y rasgos fundamentales del sistema escolar estoico*[1]

La Stoa, cuyo nombre se debe al «pórtico policromado» (*stoa poikile*) decorado por los frescos de Polignoto en que los estoicos se reunían en Atenas a divulgar sus enseñanzas, fue fundada en las postrimerías del siglo IV por Zenón, un joven de ascendencia fenicia nacido en la ciudad chipriota de Citio. El motivo principal de que Zenón fundara su propia escuela parece haber sido la llegada de Epicuro a Atenas (307-306), donde éste expuso su doctrina del arte de vivir, en la que declaraba que el fin de la vida humana es la obtención del placer y afirmaba que el mundo está gobernado por el azar. Zenón, quien opinaba que Epicuro pasaba totalmente por alto que sólo el Logos hace hombre al ser humano, se rebeló contra aquellas afirmaciones. Pese a ello, Zenón hizo también girar sus enseñanzas en torno al hombre y a las cuestiones del gobierno de la vida humana. Así, pues, incluso en sus comienzos la ética fue el punto de arranque del filosofar estoico. Pero en oposición al naturalismo de Epicuro, el punto de vista estoico fue que el hombre debe encontrar el sostén desde el que gobernar su vida en la función del Logos que rige y funda la unidad del cosmos. En este sentido, la Stoa divulgó como ideal de vida la «vida según la naturaleza» (*kata tèn physin zèn*). La íntima trabazón entre física y ética puesta así de

1. Para más detalles, cf. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (2 vols.), (1948, ³1978), en especial, I, 400-461.

manifiesto indica ya el significado que el *sistema*, la unión sistemática de los pensamientos, tendría en la filosofía estoica. Los adversarios del estoicismo dirigieron contra ella el reproche de *dogmatismo*. Entre ellos no sólo se contaban Epicuro y sus discípulos, sino también los platónicos, quienes durante el período de formación de la primitiva escuela estoica llevaron a un primer plano el elemento crítico y escéptico del pensamiento platónico-socrático.

La filosofía estoica centró sus reflexiones en la idea de Logos, manifestándose aquí como una defensora decidida de las doctrinas de Heráclito de Éfeso. Heráclito había calificado ya en el siglo VI al Logos como «quien gobierna todas las cosas» (fr. 72, cf. también 50 y 2). Con este título se aludía probablemente a la interdependencia e interconvertibilidad –en el sentido de «enantiodromía»: conversión de un contrario en su opuesto y viceversa– de los contrarios, es decir, a su «armonía retrotensa, como la del arco y la lira» (fr. 51). El Logos mantiene unidos los opuestos, constituyendo así el fundamento del orden cósmico: «Este cosmos, el mismo para todos, no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida» (fr. 30)[2]. Inspirándose nuevamente en Heráclito, los estoicos volvieron a atribuir al Logos la percepción del orden racional cósmico por los seres humanos. Desde el siglo V, es decir, desde Anaxágoras, aunque también por efecto de la influencia de Parménides, el concepto de *nous* había ocupado un lugar central en las especulaciones de los pensadores áticos. Lo mismo debe decirse, con aún mayor evidencia, de Aristóteles y Platón. Esta idea se vio ahora desalojada por el concepto de Logos. ¿Qué significaba esto?

Mientras que el *nous* se ordena a la captación intuitiva de lo real verdadero, de lo que es siempre, la palabra «logos» (de *legein*, reunir) «apunta a aquella actividad espiritual que 'reúne' distintos objetos, representaciones e impresiones percibidas, y las enlaza y 'combina' para de esta manera alcanzar la comprensión

2. Al respecto, cf. U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie* (1968), 130-172. Sólo como curiosidad, citaremos lo escrito por E. Fuchs en RGG IV (^{3}1960) sobre el Logos de Heráclito. Para Fuchs, Heráclito es el pensador que «una y otra vez arroja al Logos en sentencias» (437).

y visión conjunta de un todo»[3]. Estas últimas palabras resumen la principal aspiración de los estoicos: captar la cohesión del todo (del cosmos) con el objeto de hacer de ella el soporte de su propia existencia, una existencia que en el período de confusión política de los albores del helenismo y de la disolución de la polis dejó al individuo a la intemperie de su propia individualidad. El hombre hizo entonces del orden del universo el sostén para el gobierno de su existencia individual. Por eso se convirtió el sistema en algo tan importante para los estoicos.

Esta idea básica atraviesa todas las dimensiones de la filosofía estoica: lógica, física y ética[4]. En cada uno de estos aspectos, lo importante para los estoicos son la unidad y la cohesión del todo garantizadas por el Logos.

Por ello: a) en la gnoseología estoica (lógica) el conocimiento individual aparece como algo que por sí solo no puede proporcionar ninguna seguridad. Por este motivo, el sabio reserva conceder su asentimiento (*synkatáthesis*) a las opiniones de los demás hombres y a las percepciones aisladas hasta cerciorarse de su concordancia con todo lo demás: sólo entonces habla el estoico de una verdadera aprehensión (*katálepsis*) del objeto percibido. Así, pues, el interrelacionarse de los conocimientos en que se asienta la certeza irrefutable con respecto a lo individual se origina exclusivamente en el Logos que gobierna el alma humana.

La certeza de este conocimiento sistemático y coherente se funda ahora para los estoicos: b) en el hecho de que el cosmos es él mismo un *systema* gobernado de parte a parte por el mismo Logos que, ordenando los elementos aislados en relaciones más vastas, engendra también el conocimiento en el hombre. El Logos en nosotros se limita a repetir lo que ya está dado en la naturaleza de las cosas, es decir, la perfecta interrelación de todo lo que existe. La armonía de ese estar todas las cosas interrelacionadas queda garantizada por la doctrina estoica del destino, la *heimarmene*. Esta última expresa que todo individuo ocupa el lugar que le ha sido asignado dentro del cosmos. Todo ente individual y, por tanto, también el hombre en su naturaleza específica, se acomoda a esta *koinè physis*. Por participar del Logos, el hom-

3. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 34.

4. Al respecto, cf. U. Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zu 1.Kor 1u.2* (1959), 225-270.

bre es «*aquel* ser que según su naturaleza reproduce en sí mismo la esencia del universo, en que la esencia del univetso cobra, pues, figura en cuanto tal»[5]. De ahí resulta la transición desde la física a: c) la ética estoica.

El principio ético de la Stoa enuncia (en formulación de Crisipo) que el hombre debe «vivir según la naturaleza» (*homologouménos tè physei zèn*)[6]. De este modo, el gobierno de la vida humana discurre conforme al orden del cosmos y al Logos que rige la existencia del hombre y presta unidad a su vida. El ser humano tiene ahora ante sí dos tareas. Por un lado, debe evitar ser confundido por la multiplicidad de impresiones y objetos, dejándose arrastrar tan pronto aquí como allá. Por otro, debe hacerse constante e inconmovible por medio del Logos. De aquí resulta la obligación para el hombre de dominar sus pasiones, lo que no es posible sino mediante la virtud. De este modo queda definida también la esencia de esta última. Por ello, al apuntar mediante la cohesión de todo lo individual fundada por el Logos a la unidad e identidad internas de la vida, la tarea ética estoica prueba discurrir en perfecta armonía y paralelismo con la gnoseología y la física propias del estoicismo.

2. *La teología cristiana y la Stoa*[7]

La antigua oposición cristianismo-platonismo ligada a la idea cristiana del Dios trascendente volvió a plantearse de inmediato en las relaciones del cristianismo con la Stoa. Y es que aunque su naturaleza fuese ahora diferente, la contradicción entre la trascendencia del Dios de la Biblia con respecto al universo y la total inmanencia al cosmos de la divinidad estoica era tan evidente que fue imposible de ignorar. Para los estoicos, la encarnación suprema de la divinidad estaba representada por el Logos, pneuma o alma del mundo que gobierna el cosmos, el cual es inmanente a ese mismo universo al que presta cohesión y se manifiesta materialmente en el fuego que anima al universo y lo conduce periódicamente a su aniquilación. El único de los padres de la Iglesia

5. *Ibid.*, 240.

6. *Ibid.*, 242.

7. Remitimos una vez más al lector a la obra de M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 400-461.

que fue incapaz de sustraerse al poder persuasivo del argumento por el cual, si Dios es real, tiene también que ser corpóreo, fue Tertuliano. El resto de los primitivos teólogos cristianos se ayudaron de la doctrina platónica de un mundo eidético puramente espiritual y autónomo con respecto al mundo material para preservar la trascendencia e incorporeidad de Dios.

La antropología fue origen de un nuevo enfrentamiento entre la teología cristiana y la Stoa debido al rechazo por esta filosofía de la inmortalidad del alma. Este último parecía deducirse del materialismo de la Stoa, opuesto a la idea de una vida que transcendiera la existencia presente. Pese a ello, algunos teólogos cristianos, como Clemente de Alejandría, vieron expresarse en la doctrina estoica del retorno de todas las cosas (tras la aniquilación del universo por el fuego) un conocimiento, aunque meramente presentido, de la resurrección de los muertos que constituye el objeto de la esperanza cristiana. No obstante, esta interpretación estaba obligada a entender el retorno como una repetición que sólo se verifica una vez, mientras que, al orientarse según la doctrina de los períodos o ciclos cósmicos, lo sugerido por la cosmovisión estoica era en realidad el retorno siempre repetido del universo. El primero en tomar conciencia de que esta imagen cíclica era incompatible con la esperanza cristiana en que la vida habría de retomar en una sola ocasión –con la resurrección de los muertos– fue san Agustín.

Pese a lo enfrentado de sus posturas teológica y antropológica, los teólogos cristianos incorporaron las ideas estoicas a un buen número de rasgos aislados de la doctrina cristiana.

a) En primer lugar se ha de mencionar el concepto de Logos. Filón de Alejandría había adoptado ya el concepto de Logos como equivalente filosófico de la idea bíblica de la sabiduría divina preexistente. Sin embargo, a diferencia de la interpretación estoica del Logos, este último se vio aquí concebido como una hipóstasis trascendente al mundo, en correspondencia con el *Nous* platónico-aristotélico. Además, se procedió a distinguir entre el Logos y el Dios creador, en cuyo Verbo el Logos es inmanente al mundo.

La distinción entre el pensamiento o logos presente en el interior del alma (*logos endiáthetos*) y el logos que emerge de ella y se exterioriza en el «verbo», en el lenguaje (*logos prophorikós*), tuvo una gran importancia en la evolución de la doctrina cristia-

na. Esta distinción estoica, consagrada originalmente a diferenciar la manera en que el Logos obra en el alma, hizo posible en el siglo II dar los primeros pasos en la vía que condujo al dogma de la Trinidad, es decir, a la distinción entre la existencia del Logos divino en eterna unidad con el Padre y su manifestación en la encarnación. En este caso, no fue necesario limitar el manifestarse del Logos al suceso único representado por la aparición de Cristo, pues éste podía ser concebido como el momento culminante del obrar del Logos en la creación en forma de «semillas», cuya misión es preparar a la humanidad para la «completa» manifestación del Logos en el acontecimiento de la encarnación.

b) Un segundo motivo de coincidencia entre la teología cristiana y las doctrinas estoicas vino dado por la idea del *pneuma* vivificante comunicado al hombre por Dios al exhalar su aliento sobre él (Gén 2, 7)[8]. Con todo, según las Escrituras y, por tanto, también para la teología cristiana, el Espíritu de Dios sigue siendo una magnitud trascendente al hombre en cuanto criatura, en oposición a la concepción estoica del *pneuma*. Además, según la doctrina cristiana al hombre no se le concede la participación del espíritu sino como una «gracia», resultado de la redención y de la fe en Jesucristo. Debido a ello, desde las postrimerías del siglo II –probablemente en el curso de su enfrentamiento contra la idea gnóstica de una pneumaticidad fundada en la naturaleza de los elegidos– la teología cristiana optó por limitar la comunicación del Espíritu al orden salvífico y distinguir entre el Espíritu de Dios y el aliento divino por el que el hombre fue despertado a la vida el séptimo día de la creación[9]. De este modo, las diferencias con respecto a la idea estoica de la participación del ser humano en el *pneuma* divino, en analogía con el rechazo de la hipótesis platónica del parentesco natural del alma con Dios, no hicieron sino agudizarse.

También en la idea de Dios mismo se dejaron ver semejanzas con la idea estoica de *pneuma*, pues en Jn 4, 24 se dice que «Dios es espíritu» y la afinidad del espíritu con la naturaleza del viento (Jn 3, 8) forma parte del patrimonio de representaciones que la

8. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 213s.

9. Para más detalles, *ibid.*, 217s. Cf. también la obra de W.-D. Hauschild allí citada, *Gottes Geist und der Mensch. Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (1972), 18ss, en especial, 28ss.

imagen bíblico-veterotestamentaria del espíritu compartía con la antigua idea griega de *pneuma* y con las similares propias del estoicismo. De hecho, Tertuliano interpretó la definición de Dios como *pneuma* en el sentido estoico de una materia finísima que todo lo penetra (*Ad. Praxean*, 7). Sin embargo, tras la discusión en que Orígenes ridiculizó esta concepción al señalar las consecuencias seguidas de la composición y divisibilidad de los cuerpos, la teología cristiana concibió sin excepciones el espíritu divino como el *Nous* incorpóreo de la concepción platónico-aristotélica de Dios[10]. Esta última estaba, sin embargo, todavía más alejada de la imagen bíblica de Dios que la idea estoica de *pneuma*, convirtiéndose por ello en el punto de arranque de la tendencia a la antropomorfización de la idea de Dios que las especulaciones psicológicas de la escolástica latina en torno a las relaciones entre la voluntad y el entendimiento divinos se ocuparían de llevar a su estadio más agudo. Con todo, la doctrina estoica del *pneuma* se oponía a la idea bíblica de que Dios es Espíritu por efecto de su vinculación a la piedad cósmica y, por tanto, por su desconocimiento de la trascendencia de Dios. Con ella se relacionaba, asimismo, el materialismo de la Stoa, expresado en la idea de la corporeidad de todo lo real, incluido Dios mismo. Por ello, hasta la aparición del concepto de campo de la física moderna, con origen en la idea estoica de *pneuma*, no fue posible eliminar ese carácter materialista anejo a la idea de este último, dando a la teología la oportunidad de proponer una interpretación de los enunciados de la Biblia sobre el Espíritu más adecuada que las ofrecidas por la doctrina platónica del *nous* y el concepto estoico, en muchos sentidos próximo a la idea bíblica del mismo, de espíritu. Todo ello en el supuesto, claro está, de que el concepto de un campo infinito pueda concebirse como previo a los fenómenos finitos en que se manifiestan sus efectos dinámicos[11].

c) Otra de las cuestiones en que se produjo una coincidencia entre las concepciones cristianas y estoicas fue la doctrina de la providencia divina que gobierna la marcha del universo. Esta doctrina fue desarrollada por Zenón y Crisipo en oposición a la concepción epicúrea de que los dioses bienaventurados no se ocupan

10. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1 (1988), 402ss, así como M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 409s.

11. Más detalles en W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 99s.

de los asuntos humanos[12], y en su elaboración fue posible apoyarse en contra de la tesis de Epicuro en algunos pasajes platónicos. En el libro décimo de las *Leyes*, Platón había expuesto por boca del huésped ateniense que los dioses están muy alejados de descuidar (*Leyes*, 899d 4 - 905d 6) sus propiedades, es decir, «las criaturas mortales y el cielo en su conjunto» (902b 8s), reservando la mayor parte de su atención para «lo más insignificante y pequeño de todo» (902a 1s), y, en especial para el hombre (905d 2). En este contexto la expresión utilizada por Platón no era *pronoia*, sino *epiméleia* (903e 3). Sin embargo, el término *pronoia* aparece ya en las *Memorabiles* de Jenofonte (IV, 3, 12), siendo también en Jenofonte en quien parece tener origen, junto con la afirmación de que el ser humano es el fin de la creación, la vinculación de este concepto con la idea de un orden finalístico en la marcha del universo. Zenón y Crisipo recogieron y desarrollaron de manera sistemática esta idea, convirtiendo al ser humano en la meta hacia la que se orienta la providencia divina del acontecer. Sin embargo, su carácter antropomórfico, para Pohlenz «en principio muy alejado del espíritu griego»[13], recuerda de forma tan llamativa la fe veterotestamentaria en la creación (Sal 8, 6s), que Pohlenz llegó a sospechar que Zenón había traído consigo la fe en la providencia «en esta forma» desde su tierra nativa fenicia[14].

Que los teólogos cristianos se apropiaran de la idea estoica de providencia, aunque siempre con referencia al Dios trascendente al mundo de la Biblia, no puede ser causa de sorpresa. Esta idea resultaba admirablemente adecuada como designación del gobierno del mundo por Dios del que en tantas ocasiones dan testimonio las Escrituras. Aun siendo cierto que el concepto de *pronoia* no se aplica en el Nuevo Testamento a las relaciones de Dios con el mundo, es posible toparse ya con él algunas veces en la primera Carta de Clemente (24, 5), y en la apologética del siglo II, donde Teófilo de Antioquía reconoce su fundamental significación para el conocimiento de Dios[15]. En la teología alejandrina

12. Para la doctrina de la providencia en la Stoa antigua, en especial en Zenón y Crisipo, cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 98s.

13. *Ibid.* I, 99.

14. *Ibid.* I, 100.

15. La afirmación paulina de que Dios se da a conocer en sus criaturas (Rom 1, 20) fue aplicada a la acción de la divina providencia por Teófilo en *Ad Autol.* I, 5. Cf. también Ireneo, *Adv. haer.* III, 25, 1, así como Clemente de Alejandría, *Strom.* V, 1, 6, 2.

de Clemente y Orígenes, la idea de providencia se convirtió en un principio básico de la exposición sistemática de la doctrina cristiana, es decir, en uno de los conceptos fundamentales para la comprensión de la historia salvífica[16]. Para Clemente, sin la fe en la providencia divina, la doctrina de la Iglesia sobre el plan de salvación de Dios realizado en el Redentor ofrecería necesariamente la apariencia de una simple fábula[17].

El carácter sistemático de la doctrina estoica de la providencia hizo que la Stoa tuviera que enfrentarse desde sus mismos orígenes con el problema de la teodicea[18], sobre todo en relación con la idea de una necesidad fatalista (*heimarmene*). La pregunta que sus adversarios epicúreos y platónico-escépticos plantearon a los estoicos fue: ¿cómo conciliar la idea de una divinidad que es buena y gobierna el curso del universo hasta en sus últimos detalles con la existencia de tantos males? El fundador de lo que se conoce como Stoa media, Panecio de Rodas, reaccionó a esta crítica, expuesta con gran contundencia por Carnéades, acentuando la autonomía de la voluntad humana. Para Panecio, la voluntad del hombre es la responsable del mal moral[19]. Cicerón y Filón de Alejandría, entre otros, volvieron más tarde a ocuparse de los mismos problemas[20]. La teología cristiano-alejandrina encontró la forma de adherirse a las tesis de Panecio rechazando la creencia en el destino y haciendo responsable al libre albedrío del hombre –como causa del mal– del mal moral y sus consecuencias[21]. A causa de su fe en la trascendencia de Dios con respecto

16. Al respecto, cf. la impresionante exposición de la teología de Orígenes que hace H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (1932).

17. Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 11, 52. Al mismo tiempo, Clemente hizo hincapié en que la providencia divina se extiende «a los pormenores del acontecer». En otro pasaje se dice que aunque la filosofía enseña la providencia, no lo hace de forma correcta, es decir, con referencia al plan de Dios llevado a cumplimiento en Jesucristo (VI, 15, 123, 2; cf. V, 1, 6, 2).

18. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 100s. Para la *heimarmene*, 101s.

19. *Ibid.*, I, 197s.

20. Cicerón, *De fato*, 9-11. Al respecto, cf. A. Weische, *Cicero und die Neue Akademie* I (1961), 148s. Filón consagró a este tema un tratado aparte, *De providentia*, en el que se ocupaba de las objeciones a la doctrina de la providencia a la vez que de su refutación.

21. Clemente de Alejandría, *Strom.* I, 17, 82, en especial 83, 5. Para la posterior evolución de este tema en Orígenes, Gregorio de Nisa y san Agustín, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 192s. En la misma obra

al mundo, la teología cristiana ofrecía a este argumento mejores supuestos que el sistema estoico y su idea del poder fatalista de la *heimarmene*, el cual estaba imbricado en el mundo y era idéntico al Logos rector del universo.

d) La gnoseología estoica imprimió también sus huellas en la teología cristiana, especialmente en lo relativo a la comprensión de la fe y la certeza a ella aneja. Aunque Clemente de Alejandría acusó a los griegos de hablar mal de la fe por considerarla bárbara y sin fundamento, su definición de esta última como «un supuesto (*prólepsis*) resultado de una libre decisión, un reconocimiento afirmativo (*synkatáthesis*) del temor de Dios», descansaba en realidad en la doctrina estoica del asentimiento (*synkatáthesis*). Clemente se oponía aquí a Basílides en su interpretación de la fe como hipóstasis (según Heb 11, 1) en el sentido de un hecho natural fundado en la elección divina[22]. De este modo, Clemente sentó las bases de la concepción de la fe como asentimiento (*assensus*)[23], aunque esta última, pese a estar ya insinuada en Rom 10, 9, no alcanzó un rango normativo en la teología cristiana hasta más tarde. En la misma frase, Clemente definió la fe como *prolepsis*, como suposición anticipada de la salvación futura, ligada según Heb 11, 1 a la confianza firme en lo esperado. Para Clemente, la certeza de la fe descansa en que en esa esperanza fundada en la promesa divina el Logos divino mismo es nuestro maestro o pedagogo[24]. Con todo, al acentuar el carácter libre de dicha suposición, el asentimiento a la fe adquiere en Clemente un matiz voluntarista que diferencia su doctrina de la doctrina estoi-

(196ss) se ofrece un resumen de la discusión moderna del problema de la teodicea desde Leibniz. No obstante, el criterio para ocuparse teológicamente de esta cuestión se encuentra en la escatología (W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3 [1993], 679ss).

22. Clemente de Alejandría, *Strom.* II, 2, 8, 4. Clemente alude en II, 3, 10, 1 y 11, 1 a la definición que da Basílides de la fe apoyándose en Heb 11, 1. De nuevo en *Strom.* V, 1, 3, 2, Clemente arremete contra Basílides por concebir la fe como una determinación ontológica, en lugar de como el «asentimiento (*synkatáthesis*) racional de un alma dotada de libre albedrío». Cf. también M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 419.

23. Cf. al respecto, W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3 (1993), 163s.

24. Clemente de Alejandría, *Strom.* II, 2, 9, 4. Para el concepto de *prolepsis* en la comprensión de la fe por Clemente, cf. L. Kugelmann, *Antizipation. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (1986), 121ss; para el concepto de anticipación en la Stoa y en Epicuro, cf. 110ss.

ca, para quien la certeza del asentimiento tiene como requisito previo el ordenamiento de las percepciones y juicios individuales en el todo de la experiencia[25]. Pese a ello, en la historia posterior de la doctrina cristiana sobre la certeza de la fe, John Henry Newman expondrá la importancia del ordenamiento de los juicios individuales en el contexto global de la experiencia en una notable vecindad objetiva a la gnoseología estoica[26].

e) Especialmente numerosas fueron las consecuencias que se siguieron para la teología cristiana de una cuestión aislada dentro de la gnoseología estoica: la doctrina del conocimiento natural de Dios o teología natural, distinguida en el siglo II a.C. por Panecio de la teología política del culto estatal y de la teología mítica de los poetas. El concepto de teología natural debe su vinculación con la doctrina cristiana fundamentalmente a san Agustín[27]. Aunque en san Agustín dicho concepto no aludía todavía a un conocimiento de Dios connatural a la naturaleza humana y que los hombres poseerían gracias a la experiencia o incluso antes de toda experiencia –por haber sido implantado por Dios en su alma en el mismo momento de crearla–, con todo, el puente hacia esta posterior concepción del conocimiento natural de Dios lo tendió la doctrina estoica de las nociones o conceptos comunes a todos los hombres (*koinai ennoiai*). Estos últimos, entre los que al lado de los principios del gobierno moral de la vida se contaba el conocimiento de la existencia de una divinidad y de nuestro deber de adorarla, fueron interpretados por Cicerón[28] como ideas innatas (*ideae innatae*).

La doctrina de los conceptos fundamentales comunes, formados análogamente en todos los hombres por obra del mismo Logos, constituye la base de la doctrina estoica del derecho natural, en la que los estoicos percibieron la síntesis del conocimiento de

25. Ese es el juicio de M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 149s.

26. J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (1870, reimpresión 1973), 202, 221s. Con respecto a este asunto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3 (1993), 189ss.

27. Para más detalles, W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1 (1988), 87ss, en especial, 92s sobre san Agustín.

28. En Cicerón, cf. *De nat. deorum*, 2, 12 y 1, 44, así como *De fin.*, 5, 59. Para los comienzos de la doctrina de los *koinai ennoiai*, cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 56. Su interpretación ciceroniana como «ideas innatas» debe juzgarse según Pohlenz como una interpretación de signo platonizante (I, 355, cf. II, 173).

los principios jurídicos fundamentales compartido por toda la humanidad. La doctrina del derecho natural, de la que Cicerón se ocupará en términos filosóficos, fue desarrollada por los juristas romanos a partir de impulsos estoicos[29]. El influjo del derecho natural en el pensamiento cristiano era ya considerable desde que san Pablo afirmara que también los paganos «hacen espontáneamente lo que ordena la Ley» (Rom 2, 14), probando de este modo que llevan escrito su contenido dentro de su corazón (Rom 2, 15). Este influjo se vería acrecentado después de que se operara la reducción de la autoridad de la Ley veterotestamentaria a su núcleo iusnaturalista. En dicho sentido, san Ireneo se refirió ya a los «mandamientos naturales» de la Ley, interpretados y llevados a cumplimiento por Jesús en oposición a la ley cúltica y judicial abolidas por su venida[30]. Tanto en la teología cristiana como en la jurisprudencia romana el derecho natural fue comprendido como la base de las reglas de la convivencia social. La sustitución de una libertad que originalmente era la misma para todos por el orden jurídico estatal y por el desigual reparto de la propiedad –vinculados ambos al estado de sociedad– fue interpretada como una consecuencia del pecado original. Según Ernst Troeltsch, fue propiamente este iusnaturalismo cristianamente alterado el que terminó por convertirse «en el auténtico dogma cultural de la Iglesia»[31].

f) También son estrechos los vínculos entre el derecho natural y la interpretación estoica de la conciencia moral, aunque esta última, entendida como un conocimiento que acompaña el gobierno de la vida a la manera de un testigo interior de la conducta, no constituyera propiamente un descubrimiento del estoicismo. Dicho descubrimiento se remonta más bien a los trágicos griegos. Sin embargo, la Stoa media transformó la voz de la conciencia[32].

29. M. Pohlenz, *Die Stoa* I..263s; para los fundamentos estoicos, cf. 133-135.

30. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 13, 1 y 4, así como 16, 1.

31. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), 173.

32. Para la evolución del concepto de conciencia moral en los griegos, cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983), 286ss (versión cast: *Antropología en perspectiva teológica*, trad. de Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca 1993, 368-391; para la interpretación estoica del fenómeno de la conciencia moral, cf. 288s (vers. cast. 390ss). Cf. también allí las consideraciones finales sobre la actual situación de esta discusión.

en su origen sujeto de una acusación o de una advertencia, en una conciencia *a priori* de las reglas fundamentales del comportamiento moral. Este cambio de acento influyó en los teólogos cristianos, quienes interpretaron los enunciados del Nuevo Testamento relativos a la conciencia moral –Rom 2, 15; 13, 5; 2Cor 4, 2; 1 Tim 1, 5.19, así como 3, 9, entre otros– con idéntico espíritu. A partir de este momento, la voz de la conciencia fue comprendida en el sentido de los *koinai ennoiai* estoicos, es decir, como la manifestación de una conciencia de las normas éticas común a todos los hombres. Esta concepción se mantuvo tenazmente hasta la Edad Moderna, ocultando el relativismo histórico de los juicios concienciales durante mucho tiempo.

g) El último ámbito en que se produjo una estrecha coincidencia de la teología cristiana con las tesis filosóficas de la Stoa vuelve a tener relación con la ética. Dando por supuesto que todos los hombres tienen conocimiento de los principios morales, en el siglo II a.C., Panecio de Rodas expuso la ética a la manera de una doctrina de las obligaciones. Sobre este mismo concepto se apoyó Cicerón en su tratado *De officiis*, compuesto el mismo año de la muerte de Julio César (44 a.C.), aunque el gran retórico había sometido ya a discusión la idea de obligación algunos años antes, en su diálogo *De finibus bonorum et malorum*. Ambos escritos influyeron en los comienzos de un tratamiento sistemático de la ética por parte de la teología cristiana, sobre todo en la cristiandad occidental, donde la primera exposición independiente de la ética, debida a Ambrosio de Milán, manifiesta una estrecha adhesión a la figura del escritor latino. Sin embargo, tanto los estoicos como Cicerón habían concedido una gran amplitud al concepto de obligación (*kathékonta*), al que adscribían prácticamente todas aquellas acciones que por naturaleza «convienen» al hombre, como el instinto de conservación, la procreación o el amor de los padres a los hijos. A diferencia de ellas, los actos conformes a la razón (*kathortómata*) conformaban un grupo restringido dentro del conjunto global de las obligaciones: el grupo de las conductas que pertenecen al dominio de las pasiones por la razón y a las que se designaba con los términos tradicionales usados para las virtudes. En cambio, Ambrosio optó por circunscribir rigurosamente el concepto de obligación al de las obligaciones morales recién mencionadas. Con este fin, refirió el concepto que en Cicerón servía para la ca-

racterización general de estas últimas, el de lo *honestum*, a las condiciones que han de ser satisfechas para la obtención de la bienaventuranza en la vida futura, dando así al concepto de obligación un matiz que, sin embargo, ya nada tenía que ver con su original raíz estoica[33].

Pese a que la piedad cósmica de los estoicos era tan extraña al espíritu del cristianismo como el inmanentismo de su concepción de la divinidad, la teología cristiana siguió las doctrinas de la Stoa en un buen número de cuestiones concretas. Aun siendo cierto que con este fin el cristianismo introdujo en ocasiones modificaciones de amplio calado en las doctrinas estoicas, la profunda contradicción existente entre los puntos de vista globales de ambas concepciones hace todavía más digno de mención el que, pese a todo, el primero hiciera suyas por separado un número tan grande de ideas estoicas. Sin embargo, fue de este modo como el conocimiento del pensamiento estoico preservado por los autores escolásticos medievales tuvo la oportunidad de influir de una manera nueva en el proceso en que la conciencia cultural fue desligándose del cristianismo. Tal proceso tendría lugar en los comienzos de la Edad Moderna.

3. *La importancia de los motivos estoicos para la separación de la Edad Moderna del cristianismo*

Humanismo y Renacimiento trajeron consigo un renovado interés por el concepto estoico de naturaleza, particularmente en lo relativo a la correspondencia afirmada por el estoicismo entre la naturaleza del hombre y la naturaleza del cosmos. La ética estoica y la consigna de seguir a la naturaleza alcanzaron el aprecio de los humanistas gracias a los autores clásicos que habían sido ellos mismos estoicos (como Séneca) o que habían proporcionado información sobre las doctrinas del estoicismo (como Cicerón). No obstante, su objetivo fue menos contribuir al desligamiento del cristianismo, que fundir de nuevo motivos antiguos –también estoicos– y cristianos[34].

33. Ambrosio, *De officis ministrorum* I, 9, 28 (MPL 16, 32).

34. Cf. al respecto la sinopsis ofrecida por W. Dilthey, *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1891), en *Gesammelte Schriften* II (1914), 1-89, en especial, 23ss (Maquiavelo), 36s (Montaigne).

Entre los reformadores, las ideas estoicas influyeron fundamentalmente en las doctrinas de la providencia de Zuinglio y Calvino[35]. Pero también dejaron sentir sus efectos en Lutero, cercano al vínculo establecido por Laurentio Valla entre la doctrina de la predestinación y el determinismo estoico. En cambio, Melanchton optaría años más tarde por asentir a los argumentos de Cicerón, pronunciándose en contra de tales *stoicas disputationes* a favor de la libertad de la voluntad[36].

El que Melanchton se hubiera declarado con Cicerón contrario al fatalismo estoico y a su influjo en la teología, no fue obstáculo para que influido nuevamente por este último hiciera suyas otras doctrinas estoicas. Entre ellas destaca la doctrina de la «luz natural» de la razón que se manifiesta en las ideas innatas y comunes a todos los hombres –fundamentalmente en el ámbito de la ética–[37]. A juicio de Dilthey, Melanchton se adelantaba aquí a las doctrinas de la teología y moral naturales «popularizadas luego por los deístas ingleses y los racionalistas alemanes del siglo XVIII»[38]. A partir de este momento, bastó con retrasar a un segundo plano la doctrina del pecado original para que fuera posible recurrir a una naturaleza humana común como fundamento de la convivencia.

En el siglo XVII, la certeza del carácter normativo de la teología y la moral naturales asociadas al iusnaturalismo se convirtió en el punto de arranque de la emancipación del pensamiento moderno de las doctrinas cristianas. Dicha certeza no sólo se situaba por encima de las disputas confesionales que en aquel momento, además de ser objeto de viva controversia, amenazaban con destruir la paz social, sino que ofrecía la base para una nueva fundamentación de la sociedad. Una figura clave en este proceso fue Herbert de Cherbury (1583-1648), quien partiendo del supuesto estoico de que los hombres comparten las mismas nociones fun-

(Existe una versión castellana de los *Gesammelte Schriften*, aunque con un orden distinto al del original alemán, *Obras de Dilthey*, trad. de E. Imaz [en colaboración con J. Gaos, W. Roces y J. Roura Parella], 9 vols., FCE).

35. De los motivos estoicos del tratado de Zuinglio sobre la providencia se ha ocupado Wilhelm Dilthey en su ensayo *El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII*, en *Obras* II, 90-245, en especial, 155ss. Para Calvino, cf. allí 229ss, así como M. Pohlenz, *Die Stoa*, II, 228 (en I, 467).

36. Cf. *supra*, nota 21 de la introducción.

37. Al respecto, cf. W. Dilthey, *Obras*, 174ss.

38. *Ibid.*, 186.

damentales –según Cicerón «innatas»–, así como del supuesto ulterior de que éstas son compartidas por todas las naciones en el sentido de un *consensus gentium*, desarrolló en su tratado *De veritate* (1624) su doctrina de las cinco verdades religiosas fundamentales: la realidad de Dios, la obligación de adorarlo, la unión de virtud y piedad como núcleo de la adoración de Dios, la necesidad de expiar toda falta, y el premio o castigo divinos otorgados en juicio tras la muerte. Declarando que estas cinco verdades fundamentales de la religión son el fundamento de la verdadera Iglesia universal, de Cherbury se convirtió en el precursor del deísmo y racionalismo posteriores. De este modo, los motivos estoicos ayudaron a desligar los fundamentos de la ética y de la religión de su subordinación a la revelación de Dios en la historia, fundando ambas sobre la autonomía de la razón.

Como había hecho ya Montaigne, de Cherbury recurrió a la hipótesis estoica de un instinto natural de conservación y propagación, del que la conciencia cultivada de la época tenía conocimiento fundamentalmente gracias a Cicerón (*De fin.* III, 16s). Hacia finales del siglo XVII, esta idea se vio elevada en la *Ética* de Spinoza a la categoría de un principio metafísico aplicable a toda realidad finita: cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser[39], con el que Spinoza resumía en una fórmula final y de carácter global la creciente acentuación de esta idea en las décadas anteriores. El principio de la tendencia a la conservación venía siendo considerado como un principio determinante para la conducta humana desde Thomas Hobbes (*Leviatán* I, 14). Para Hobbes (1588-1679), este principio era el fundamento de su doctrina del contrato social: con la finalidad de conservar sus vidas, los individuos renuncian a disponer libremente de ellas y se someten a una organización política dominante que junto con la paz social garantiza la supervivencia de cada individuo. A diferencia de las doctrinas iusnaturalistas de la Edad Media cristiana, las ideas (estoicas) sobre una igualdad y libertad originales, pasaron ahora a un primer plano de interés. La libertad, igual para todos, propia del estado primitivo de naturaleza, no se pierde fatalmente como consecuencia de la caída en pecado; son los individuos quienes, con el fin de conservar su vi-

39. B. de Spinoza, *Ethica* III, prop. VI: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*. Cf. también capítulo 5, nota 12 (p. 111; versión cast.: *Ética*, trad. de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid 1987).

da, hacen cesión de ella a los poderes del Estado a cambio de que éste garantice las libertades ciudadanas dentro del marco de la estructura social. Nunca se valorará suficientemente la enorme trascendencia que tuvo la introducción del principio de autoconservación para la emancipación de la teoría moderna de la sociedad y de la ética de sus presupuestos religiosos[40]. Lo que aquí se estaba abriendo camino, en efecto, no era simplemente la idea de la autonomía de la razón, sino la moderna afirmación de la autonomía y autosuficiencia de la existencia humana.

Antes de pasar a comentar la evolución posterior de las relaciones entre la filosofía y la teología en la Edad Moderna, conviene hacer un alto para reflexionar sobre una serie de cuestiones que, teniendo origen en el cristianismo, no se convertirán en objeto de una meditación filosófica estricta hasta después de pasado cierto tiempo. Tenerlas en cuenta es indispensable si se quiere juzgar con objetividad la relación de la filosofía moderna con la tradición de la teología cristiana.

40. Al respecto, cf. las explicaciones (en exceso unilaterales) de H. Blumenberg sobre el punto de vista de la emancipación, *Selbsterhaltung und Beharrung*, en H. Ebeling (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität. Beiträge zur Diagnose der Moderne* (1976), 144-207.

5

Contribuciones del cristianismo al repertorio de temas de la filosofía

Aunque la teología cristiana recogió ideas filosóficas, al inaugurar una nueva comprensión tanto de la realidad del universo y su origen divino como de la realidad del ser humano, el cristianismo modificó también la conciencia filosófica. Determinados aspectos de esta nueva comprensión del hombre y del mundo se convirtieron en temas propios no sólo de la teología cristiana, sino también de la reflexión filosófica, sin que en ocasiones se vieran acompañados de la conciencia de su origen cristiano. Se convirtieron pura y simplemente en componentes de la conciencia general de la experiencia. Entre ellos se cuentan la contingencia del mundo y sus diferentes partes, una serie de aspectos de la individualidad del ser humano –fundamentalmente su ser-persona–, el descubrimiento de la historia como un proceso irreversible y abierto hacia el futuro, la valoración positiva del infinito como definición de la esencia del origen divino del universo y, por último, una serie de repercusiones –más que el dogma en sí mismo– de la fe cristiana en la encarnación, en especial las concernientes a la libertad del hombre y a las ideas de amor y reconciliación. Aunque el despertar de la conciencia general a todas estas cuestiones se debió principalmente a la irrupción del cristianismo, éste no fue el único en conformar su fisonomía, como puede apreciarse por el hecho de que la terminología en que se acuñaron se remonte a raíces no cristianas y previas a la aparición del cristianismo. Sin embargo, todos y cada uno de estos temas revelan en su formulación la huella decisiva del espíritu cristiano.

1. *La contingencia del universo y de todo ser finito*[1]

Pese a ver en Zeus el fundador de un nuevo orden divino y, por tanto, de un nuevo orden cósmico (Hesíodo, *Teogonía*, 73s), la antigüedad griega atribuyó por lo general al universo una existencia infinita en el tiempo. Para Heráclito, el cosmos había existido siempre y existiría también por siempre: «Este cosmos no lo ha creado ningún dios ni ningún hombre, sino que ha sido, es y será siempre fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida» (fr. 30). Esta idea encontró posterior formulación en la doctrina estoica, de impronta heracliteana, del Logos-Fuego que gobierna el curso temporal del universo y lo conduce cíclicamente a su «ecpirosis» o consunción final, a la que sigue su correspondiente renovación. La misma opinión había sido ya expresada por Aristóteles, para quien el cosmos, pese a ser finito en el espacio, carece de límites en el tiempo. El único en pensar que el universo había tenido un comienzo temporal fue Platón, aunque en el *Timeo* el filósofo ateniense alude únicamente al proceso por el que el mundo recibe una forma —ese mismo «orden» que traduce el significado original de la palabra griega «cosmos»— y no a la creación de la materia. Por otro lado, esta afirmación tenía lugar en un lenguaje mítico, y en la discusión académica del platonismo medio en torno a dicha cuestión no tardó en imponerse la opinión, probablemente justificada, de que ésta no era más que una manera alegórica, figurada, de expresarse[2].

La fe cristiana en la creación, fundada en la Biblia, trajo aquí consigo una revolución que alteraría los mismos fundamentos de la comprensión de la realidad. En principio, tampoco el pensamiento cristiano se hizo cargo de su verdadera trascendencia. De ella, en efecto, no sólo se seguía la subordinación del universo en su globalidad y en cada uno de sus detalles a la

1. Para la actualidad del tema, cf. W. H. Müller, *Die Wiederkehr des Zufalls. Kontingenz und Naturerfahrung bei Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologen* (1977), así como la contribución de W. Pannenberg, *Kontingenz und Naturgesetz*, en el volumen publicado en colaboración con A. M. Klaus Müller, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur* (1970), 33-80. Para una exposición en más profundidad, cf. el nuevo ensayo de W. Pannenberg, *Die Kontingenz der geschöpflichen Wirklichkeit*, en ThLZ 119 (1994), 1049-158.

2. Cf. *supra*, 70 nota 63.

voluntad del creador, sino también la unicidad o irrepetibilidad de cada acontecimiento aislado no obstante su relación con los demás sucesos que componen el orden del acontecer. San Agustín se apercibiría de ello al aprehender conjuntamente la unicidad de la creación y la unicidad de la redención. Con el comienzo del universo en el tiempo no sólo se corresponde la posibilidad de su final temporal, sino también el carácter único de todo lo que sucede en la vía que discurre de manera irreversible y sin repetirse desde el principio hasta el fin: una sola vez ha muerto Cristo, que con su resurrección dejó la muerte definitivamente atrás. Por ello, tras la resurrección permaneceremos siempre en el Señor y jamás retornaremos a esta vida finita (*De civ. Dei* XII, 13).

Con el fin de designar la dependencia de todas las cosas de la omnipotencia del creador, la teología cristiana se servirá posteriormente del concepto de «contingencia». Para ello, sin embargo, fue preciso acuñar de nuevo este término, de origen aristotélico, labor de la que se ocupó la teología de la Edad Media latina y en la que el paso decisivo fue dado por Duns Scoto en las postrimerías del siglo XIII. Con el fin de evaluar en su justa medida el alcance de este proceso, debe empezarse por echar una mirada a las explicaciones de Aristóteles sobre el tema.

En las versiones latinas de los tratados lógicos de Aristóteles, la voz *contingens* sustituye a la expresión griega *endechómenon*, participio del verbo *endéchesthai*, cuyo significado equivale aproximadamente a admitir, aceptar[3]. Con ella se designan aquellas determinaciones que no forman parte esencial del concepto de un objeto o estado de cosas, sino que pueden tanto «admitirse» de ellos como no admitirse, sin alterar por eso su identidad. Lo *endechómenon* viene así a situarse en las proximidades del concepto de accidente (*symbebekós*), aunque en su *Metafísica* Aristóteles se sirvió del último término, en lugar del primero, para designar lo opuesto de aquello que siempre pertenece a la cosa[4]. En la misma obra, sin embargo, Aristóteles establecerá una relación entre ambos conceptos, para lo cual procedió a definir la

3. Cf. A. Becker-Freyseng, *Die Vorgeschichte des philosophischen Terminus «contingens»* (1938), así como D. Frede, *Aristoteles und die «Seeschlacht». Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione 9* (1970).

4. Aristoteles, *Metafísica*, 1025a 14-34. Al final del apartado aparece la palabra *endechesthai*, aunque con un significado más general (cf. también 1026b 29).

materia en oposición a la forma como aquello que puede «admitir» (*endechoméne*) una u otra determinación y así es causa del accidente (*Met.*, 327a 13-15).

En el más breve *De interpretatione*, el mismo proceso tiene lugar a la inversa. En esta obra, *symbebekós* no es todavía un término que posea una definición precisa[5]. En contrapartida, el concepto de lo posible es vinculado con lo que «puede ser» (*endéchesthai einai*) (*De interpretatione*, 13, 22a 15), cuyo primer sentido es, además, el de lo opuesto a lo necesario[6]. ¿Son, pues, idénticos lo posible y lo que después se llamará «contingente»? Para responder a esta pregunta es preciso recordar que, a causa de la preeminencia de lo real sobre lo posible en el pensamiento de Aristóteles, lo posible se predica fundamentalmente de lo que, existiendo ya, puede sin embargo ser de otro modo (*Met.*, 1047a 21s). Lo posible, es decir, lo que existe pero podría también no existir, es de hecho idéntico a lo contingente. Por contra, lo contingente se diferencia de lo que es posible en un sentido puramente abstracto gracias a la facticidad de la existencia de aquello que, aun existiendo de hecho, podría también no existir. Como Aristóteles no estableció distinción semejante, no es de extrañar que para él posible y contingente coincidieran en su significado.

Al vincular esta discusión con la cuestión de la libertad de la voluntad, la Edad Media cristiana trascendió la subordinación del concepto aristotélico de lo contingente a los conceptos de materia y ser-en-potencia. Si la voluntad es libre de elegir entre dos cosas opuestas, lo contingente es el resultado efectivo de su elección. Por esa razón, en su comentario al *De interpretatione* aristotélico, santo Tomás presentó lo que es resultado de la acción de elegir como una especie de lo contingente[7]. Sin embargo, al no calificar de contingente el acto mismo de elegir, concibió la voluntad divina como transcendencia a la distinción entre el ser contingente y el necesario[8].

El paso verdaderamente decisivo en la nueva valoración teológica del concepto de contingencia lo dio Duns Scoto al pregun-

5. Sobre todo en *De interpretatione*, 21a 5-34.

6. *De interpretatione*, 22a 7, de forma similar en *Anal. pr.*, 13, 32a 18ss, así como 3, 25a 37s.

7. Santo Tomás de Aquino, *Libros peri hermeneias expositio*, ed. Leon. I (1882), 190-192, lect. 13, 8-9.

8. *Ibid.*, lect. 14, 22.

tarse por el modo en que es causado lo que existe contingentemente. Su respuesta fue que sólo aquellas causas que operan libremente pueden generar seres contingentes, porque todo aquello que obra desde la necesidad de su naturaleza genera sus efectos también necesariamente, con lo que éstos ya no podrían no existir fácticamente. Por este motivo, Scoto afirmó que el hecho de que existan seres contingentes es ya una prueba de que la primera causa de todo cuanto existe no obra desde la necesidad de su naturaleza, sino de manera contingente, es decir, como causa libre, por propia voluntad. En efecto, si la primera causa creara todo cuanto existe a partir de la necesidad de su naturaleza, ya no podría existir en el mundo nada que fuera contingente[9]. Por ello, aunque de otra manera que en Aristóteles, la potencia o posibilidad precede a la existencia, la cual tiene su fundamento en la libre decisión de Dios. Dicho de otro modo: la posibilidad de que el mundo existiera existía ya antes de que el mundo llegara a tener existencia efectiva[10].

El cambio en la valoración del concepto de contingencia consiste en que, desde ahora, lo dado contingentemente ya no se funda en la indeterminación de la materia, sino en la libertad de la voluntad divina, causa creadora del universo y de todo cuanto existe. Duns Scoto era perfectamente consciente de su desacuerdo con Aristóteles en relación con esta cuestión[11]. A partir de este momento, lo que caracteriza al ser verdadero no es la necesidad, sino la libertad, y la libertad creadora divina es el fundamento y el presupuesto de la libertad del hombre con respecto a las limitaciones impuestas por la necesidad de la naturaleza. Así, los hombres son también capaces, si bien sólo dentro de ciertos límites, de obrar contingentemente y generar mediante la libertad creadora de su voluntad efectos contingentes. Se establece así una clara distinción entre el concepto de contingencia y el concepto de posibilidad. Entre los presupuestos de la elección de la voluntad uno de ellos es que lo elegido sea lógicamente posible; a la vez, la decisión tomada por la voluntad es comparativamen-

9. Duns Scoto, *Ordinatio*, Id. 2 p. 1, ed. Vat. II 79 (176): *Item, aliquid causatur contingenter: ergo prima causa contingenter causat, ergo volens causat.*

10. El ser del mundo y su concepto no se contradicen: *Et sic fuit haec vera antequam mundus esset «mundus potest esse»* (Lect. prima d 39, *ibid.*, XVII n. 49, 494).

11. Duns Scoto, *Ordinatio*, Id. 2 p. 1 n. 83 (II, 177).

te contingente, porque del conocimiento de las posibilidades no cabe aún deducir la elección efectiva. Contingente es también lo engendrado por la libertad: lo engendrado de esta manera existe efectivamente. Lo contingente es, pues, lo que existe fácticamente, con independencia de que pueda también no existir o existir de otra manera. Pero todo ello se aplica únicamente al ser de las criaturas. Como consecuencia, toda realidad creada es contingente y debe en última instancia su existencia a la voluntad creadora de Dios.

A principios de la Edad Moderna, la idea de que toda criatura existe contingentemente siguió aceptándose como una obviedad. Con todo, a partir del siglo XVII fue cediendo terreno en la conciencia de la época por efecto de la impresión causada por el descubrimiento de la reglamentación impuesta a los hechos por las leyes de la naturaleza. Pese a ello, cada una de estas leyes, así como el orden global que de ellas se desprende, siguen estando condicionados por el hecho –comparativamente contingente– constituido por las condiciones iniciales y suplementarias de su aplicación. Sólo quien contempla dichas condiciones contingentes como la expresión de una necesidad interna de absoluto aún más profunda, puede decir con Spinoza que en la realidad de la naturaleza no hay contingencia[12] y que la impresión de que existen hechos contingentes no es más que la manifestación de lo limitado de nuestro conocimiento de la realidad natural. En la ciencia natural de nuestro siglo, la dimensión de contingencia del acontecer se ha puesto si cabe aún más nítidamente de relieve, tanto en lo relativo a los sucesos aislados del mundo cuántico, como en el caso de los fenómenos de inestabilidad que se manifiestan en procesos caóticos o turbulentos. Además, a causa de la irreversibilidad del curso temporal, cada acontecimiento aislado es en última instancia único, a despecho de la repetición de propiedades típicas y formas secuenciales. Esto último significa que no sólo son contingentes las condiciones iniciales y suplementarias de los procesos gobernados por las leyes naturales, sino que la contingencia es la característica fundamental de cualquier proceso a pesar de las regularidades observables en el sucederse de

12. B. de Spinoza, *Ethica* I, prop. 29: *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.*

los hechos. La aparición de dichas regularidades se transforma ella misma en un *factum* contigente, de manera semejante a como, de acuerdo con el pasaje bíblico Gén 8, 22, la confianza que cabe depositar en el orden natural descansa en que Dios libremente lo ha dispuesto así.

2. *La concentración en la individualidad*[13]

Como dato de experiencia, los hombres tuvieron conciencia de su individualidad, como muy tarde, desde que existieron nombres propios. Sin embargo, la individualidad no se convirtió desde un principio en tema de reflexión filosófica, porque el conocimiento sólo aprehendía lo singular dentro del medio de lo universal, como un caso del concepto o de la ley generales. Así, la filosofía clásica griega se orientó tanto en el pensamiento platónico como en el aristotélico hacia lo universal y típico, aunque para Aristóteles el conocimiento apuntaba realmente a lo singular como el «esto» concreto[14]. La aprehensión de lo individual dentro del marco de lo general condujo a la subordinación de lo singular a lo típico. El método platónico de definición de lo individual por medio de la subdivisión de los conceptos generales, hasta hallar el subgénero correspondiente al singular buscado, finaliza en aquel concepto específico que, en cuanto concepto esencial, no es susceptible de ninguna división ulterior[15]. Para los individuos subsumidos bajo una sola y misma especie dejan de distinguirse nuevas ideas particulares que se refieran exclusivamente a ellos. El concepto específico es él mismo un *atomon*, es decir, individual, indivisible. La misma opinión fue defendida por Aristóteles, para quien los casos aislados de realización de un concepto específico sólo se diferencian por las distintas partes de

13. Para la influencia del cristianismo en la paulatina aparición en la historia del pensamiento de una orientación hacia lo individual como lo ontológicamente primario, que sólo ganaría en decisión a partir de Duns Scoto y Guillermo de Ockham, cf. H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters* (³1922), 172-203.

14. Para las pruebas y observaciones al respecto, cf. Th. Kobusch, *Individuum. Individualität*, en *Hist. WB Philos.*, 4 (1976), 300-304.

15. J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles* (²1961), 54-60.

la materia en que el *eidos* se realiza[16] –en manifiesta oposición a su idea de que sólo lo concreto es substancia en el verdadero sentido de la palabra–.

En el helenismo posterior, el acento recayó desde muchos lados en la especificidad de los individuos, así por ejemplo en la Stoa media, en el Platonismo medio o en Alejandro de Afrodisia. No obstante, la opinión de que los individuos de una especie se distinguen sólo según su materia no se vio superada hasta que Porfirio sentó la tesis de que cada individuo sólo se diferencia de los demás por su peculiar combinación de propiedades[17].

Pero había otro obstáculo que impedía que la filosofía griega de la época clásica concediera verdadero valor a lo individual, al menos en lo que se refiere al individuo humano. Este obstáculo se encontraba en la doctrina platónica de la inmortalidad del alma. Las almas inmortales eran aquí el medio por el que el hombre podía participar de lo eterno y su inmortalidad permitía concebir que el comportamiento del ser humano durante su vida terrena tuviera influencia en lo referente a su salvación o condenación. Sin embargo, la concepción platónica del alma iba unida a la idea de una multiplicidad indeterminada de renacimientos. Esto tenía como consecuencia que el alma platónica no fuera idéntica a la individualidad de una sola existencia corpórea desde el nacimiento hasta la muerte. Las almas individuales de Platón eran, obviamente, individuales a su manera, pero su vida trascendía con mucho el lapso de tiempo comprendido por una sola existencia terrena. Desde la óptica platónica, su individualidad era apenas menos mortal o perecedera que en el caso aristotélico.

La idea de que el destino eterno del hombre se juega en la individualidad de una sola existencia terrena es una idea exclusiva-

16. Aristóteles, *Metafísica*, 1074a 32-35. Lo que según la forma es uno, siendo sólo diferente según el número, tiene materia. Esto significa que su diferenciarse sólo se debe a la materia. Aristóteles aplicó expresamente esta manera de ver las cosas a las relaciones de los individuos (por ejemplo Sócrates) con el concepto de hombre. La pregunta por el principio de individuación se convertiría en un tema extraordinariamente controvertido en el aristotelismo medieval (cf. el artículo de J. Hüllen sobre esta palabra clave en *Hist. WB Philos.*, 4 [1976], 295-299). El altísimo aprecio concedido por el cristianismo a lo individual apenas podía darse por satisfecho con su reducción a una mera diferencia material.

17. Así Porfirio en su *Introducción* a las *Categorías* de Aristóteles (*Isagogé*, 7, 21-23).

mente cristiana y su desarrollo, aunque preparado por el individualismo religioso del judaísmo posterior al exilio (cf. Ez 18. 4ss.20), tuvo lugar íntegramente en el seno del cristianismo. Su punto de partida se encuentra en aquel motivo del mensaje de Jesús por el cual Dios, en su amor eterno, sigue los pasos de cada uno de los extraviados con la finalidad de salvarlo para la vida eterna en comunión con él (Lc 15. 4-32)[18]. Esta solicitud para con los descarriados debe entenderse a partir de la perspectiva escatológica de la esperanza en la salvación de la vida imperecedera en comunión con el Dios vivo (Mc 12. 26s). El mensaje cristiano de salvación infunde al hombre la esperanza de participar en la vida eterna. Sin embargo, esta participación es indisociable de su actual condición, porque la llamada a participar de la eternidad es precisamente esta existencia individual terrena en su unidad de cuerpo y alma. En conformidad con ello, la primitiva teología cristiana vio en el hombre un ser que había sido creado por Dios como un compuesto de cuerpo y alma, y concibió esta última como un componente de esa unidad superior. Sin embargo, al definir el alma en estos términos, la teología cristiana unió la idea de su inmortalidad a la idea de la resurrección de los cuerpos. La idea platónica de un alma inmortal en virtud de su participación en lo eterno se vio así individualizada, es decir, referida a la individualidad de la existencia terrena única entre el nacimiento y la muerte. Esta última es quien debe ahora participar en la eternidad en su concreción carnal, aunque transformada para la inmortalidad (1 Cor 15. 53).

El cristianismo dio de este modo a la existencia terrena e individual del hombre un sentido de eternidad. Este último se extendió a la salvación y condenación eternas de cada individuo, que de este modo pasaron a ser decididas en la vida terrena. La importancia, por completo nueva, que su relación con el Dios eterno hizo recaer en la existencia terrena y única de los individuos tuvo otra manifestación: la profundización cristiana de la idea de la dignidad propia del hombre en cuanto hombre. Así, a diferencia de un autor como Cicerón, que todavía seguía vislumbrando la *dignitas* del ser humano en la participación del hombre

18. Estas palabras de Jesús constituyen el centro de las explicaciones del autor de la presente obra sobre «el significado del individuo en la doctrina cristiana del hombre». Cf. W. Pannenberg, *Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität*: Stimmen der Zeit 202 (1984), 805-816, 806.

en la razón –participación que es la que realmente le diferencia de los animales–, la doctrina cristiana fundó la dignidad humana en que cada hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, y su vida, según Gén 9, 6, es por ello inviolable para los demás seres humanos[19]. Dando de este modo continuación a un motivo propio de la fe judía, el cristianismo fue el primero en concebir la dignidad humana como la inviolabilidad de la vida y la libertad individuales, deducidas de que el hombre está destinado a la comunión con Dios.

Dentro de este contexto se inserta también el concepto de *persona* (*Person*), concepto que, una vez más, sólo en el pensamiento cristiano ganará aquella hondura gracias a la cual el ser-persona, la «personeidad» (*Personsein*), terminó por definir la esencia de la dignidad del individuo humano. Los orígenes del concepto de persona se encuentran tanto en latín como en griego en el mundo del teatro: persona es el papel representado por el actor y caracterizado por la máscara tras la cual cubre su rostro. El término pasó después a designar el «papel» social y político desempeñado por el sujeto[20]. En este caso, «persona» nunca hace referencia al individuo en cuanto individuo, sino a la función política o social realizada por este último. De hecho, fue preciso esperar a la aparición del derecho romano para que «persona» se convirtiera en la «designación general de un individuo cualquiera»[21], aunque de momento en un sentido puramente abstracto, es decir, en cuanto representante o actor de cualesquiera papeles.

En un sentido superficial, el mismo concepto abstracto y universal de persona subyace a la definición boeciana de persona –clásica a ojos de la posteridad– como una «substancia individual de naturaleza racional»[22]. No obstante, a poco que se piense que Boecio propuso su definición con el fin de esclarecer el enunciado fundamental del dogma cristológico –según el cual Jesucristo es una persona en dos naturalezas–, es obvio que en dicha defini-

19. Cf. al respecto, W. Pannenberg, *Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde*, en W. Kerber (ed.), *Menschenrechte und kulturelle Identität* (1991), 61-76, especialmente, 64ss.

20. Documentación detallada en M. Fuhrmann, *Persona, ein römischer Rollenbegriff*, en O. Marquard-K. H. Stierle, *Identität* (*Poetik und Hermeneutik* VIII) (1979), 83-106.

21. *Ibid.*, 96.

22. Boecio, *De duabus naturis* 3: *Rationalis naturae individua substantia* (MPL 64, 1343 C).

ción estaba ya contenido el planteamiento de una pregunta de muy distinto signo. Esta pregunta era la pregunta por la relación de la naturaleza humana de Cristo con la divinidad en la unidad de su persona. Leoncio de Bizancio se ocuparía expresamente de dicha relación, que definió como la participación de la naturaleza humana de Cristo en la persona del Logos[23]. El que esta última sea a su vez definida por la doctrina trinitaria en términos de relación, es decir, como constituida por la relación de procedencia de su filiación a Dios Padre, implica que la «enhipóstasis» de la humanidad de Jesús en la persona del Logos debe entenderse como participación en su relación de Hijo a Padre. Y como el dogma cristológico de la unidad de la persona en dos naturalezas se origina en el concepto trinitario de persona, el siguiente paso es comprender a partir de esa relación con Dios que hace del hombre una criatura ya no sólo la personeidad «enhipostática» de Cristo, sino también la personeidad del hombre de acuerdo con su definición boeciana como una «substancia individual de naturaleza racional». Este último paso, bajo el influjo de la interpretación de Ricardo de san Víctor del concepto de existencia como un «ser-desde-otro»[24], lo dio Duns Escoto en su doctrina de la personalidad (*Personalität*) humana[25]. De esta manera, se hizo manifiesta la relevancia implícita del concepto trinitario de persona para la comprensión del hombre como persona.

La doctrina trinitaria definió por vez primera la personeidad como un ser que está constituido por su relación con otras personas. Así, Padre e Hijo se definen recíprocamente como personas por su relación mutua, que es a su vez quien diferencia a uno de otro: el Padre es Padre sólo en su relación con el Hijo, al igual que, a la inversa, el Hijo es Hijo sólo en su relación con el Padre[26]. Traducido a términos antropológicos, esto significa que

23. Leoncio de Bizancio, *Contra nestorianos et eutychianos*. MPG 86/1, 1273s. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964) 349-353 (versión cast.: de la obra de W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología*, trad. de J. M. Mauleón y J. Leita. Sígueme, Salamanca 1973).

24. Ricardo de san Víctor, *De trinitate*, 4, 11ss. MPL 196, 937s.

25. Al respecto, cf. H. Mühlen, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person* (1954), esp. 100ss, 110s.

26. Lo principal, al saber que lo verdaderamente importante aquí es la persona respectiva, es pasado por alto por M. Fuhrmann al proponer que se aplique la antigua comprensión romana de la persona como papel a la interpretación del concepto trinitario de persona (*Person*, en *Hist. WB Philos.*, 7 [1989], 278). El

el yo es yo sólo en relación con un tú. Sin embargo, la existencia de este yo está definida por su creaturidad, lo cual arroja como consecuencia que, precisamente por ser una criatura, el yo sea primariamente yo a partir de su relación con el Tú divino. Sólo a partir de esta relación existe como un yo que se relaciona con sus semejantes.

Es, pues, en la doctrina trinitaria donde debe encontrarse el origen de lo que se ha dado en llamar personalismo dialógico[27]. Este último, fundado en el siglo XX por autores como Martin Buber y Ferdinand Ebner, se remonta en la historia de la filosofía hasta Ludwig Feuerbach y Johann Gottlieb Fichte. El principio fundamental del personalismo dialógico está expuesto a la crítica de que la tesis de la constitución del yo a partir del tú concibe también este último como un yo, precipitándose de este modo en la heteronomía[28]. La única forma de escapar a este argumento es concebir la relación interhumana con el tú a la luz de la relación –dada en la creaturidad del hombre– con el Tú divino del creador y, a continuación, concebir también el Tú divino en el sentido de la constitución *recíproca* de las personas de la Trinidad. Sólo entonces se piensa la intersubjetividad como algo que antecede a la persona individual.

Sin que ello constituyera un atentado contra la idea de que la personeidad se define a través de una relación, el pensamiento cristiano concibió siempre la personalidad como libertad, como un situarse libremente frente al otro y, en particular, frente a la causa divina de la propia personeidad. Este vínculo con la idea de libertad obedece a que en el pensamiento cristiano un ente racional no podía ser concebido sino como libre. Imagen viva de

papel es algo completamente distinto de la persona que lo desempeña. Esta última puede representar papeles diferentes y así fue como Sabelio concibió la triplicidad de los «prosopoi» de la Trinidad. La doctrina eclesiástica rechazó explícitamente esta doctrina, de tal suerte que el concepto de persona impuso su nuevo sentido como designación de la Trinidad del Padre, el Hijo y el Espíritu en un solo Dios (como equivalente del concepto de hipóstasis) sólo con muchas dificultades y en la Cristiandad occidental. Según la doctrina de la Trinidad, las tres personas o hipóstasis trinitarias son idénticas en sus relaciones recíprocas, a diferencia del antiguo concepto de papel.

27. Para más detalles, cf. W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983), 173s (versión cast.: *Antropología enperspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993, 223-229).

28. Esta crítica fue expuesta por M. Theunissen en su importante ensayo *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (1965), esp. 361ss.

Dios, creador del universo en un acto libre, el hombre ha sido creado para la libertad. Por eso decía ya san Ireneo que Dios «hizo a los hombres semejantes a sí, libre y voluntariamente»[29]. Sin embargo, pese a haber sido constituido en su personeidad por el acto creador y, por tanto, por su relación con Dios, el hombre es capaz en su libertad de tomar postura frente a este hecho que constituye su existencia. Eso no impidió que tanto san Ireneo como san Agustín contemplaran la libertad humana en los comienzos de la historia de la humanidad como una libertad aún débil, es decir, precariamente apoyada en la comunión con Dios que conforma el destino del hombre. Por ello, este último sólo puede hacerse fuerte participando de la filiación de Jesús al Padre, gracias a la cual la libertad humana deja atrás la debilidad de sus comienzos y va poco a poco fortaleciéndose y cumpliéndose en el bien.

En el pensamiento moderno, la *subjetividad* por la que el hombre se relaciona productivamente con su entorno es parte integrante de su autonomía personal. Y al contrario, es difícilmente sostenible que esta manera de concebir el ser del hombre, cuya manifestación más extrema se encuentra en la idea moderna de que la existencia es ella misma causa de su ser[30], forme parte del patrimonio de ideas característico de la Antigüedad. De hecho, con la excepción del comportamiento instintivo, que podía llegar hasta la *hybris*, la voluntad fue siempre subordinada al conocimiento, y este último nunca fue concebido por la filosofía griega clásica como un acto productivo de la subjetividad humana, sino como la recepción de una verdad previa[31]. Una excepción a esta regla podría haberse abierto camino en la sofística. Pero tanto la doctrina platónica de la iluminación como la concepción aristotélica del proceso del conocimiento –en la que sólo el entendimiento paciente forma parte del alma humana– deben verse como dos modelos gnoseológicos en los que el conocer conforma un proceso receptivo. Como

29. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 38, 4.

30. Según Karl Löwith, este moderno concepto de existencia tiene su modelo en la contingencia de la creación divina, en la idea de la *creatio ex nihilo* (*Wissen, Glaube und Skepsis* [1956], 68ss; *Schöpfung und Existenz*).

31. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Rezeptive Vernunft. Die Antike Deutung der Erkenntnis als Hinnahme vorgegebener Wahrheit*, en H. Nagl-Docekal (ed.), *Überlieferung und Aufgabe* I (homenaje a E. Heintel) (1982), 265-301.

conocer equivale aquí a percibir de la manera más pura y perfecta posible lo que es verdadero en sí, la intervención productiva del ser humano en el proceso del conocimiento no puede ser causa sino de la falsificación de su contenido. Incluso en el modelo donde más amplio fue el espacio para la actividad del cognoscente en el proceso del conocimiento, la gnoseología estoica, tal actividad fue reducida al asentimiento a la verdad del Logos, que es donde ella se da a conocer en las impresiones recibidas. Sin embargo, en la medida en que este último actúa y está presente en el alma humana, dicho asentimiento es también obra del Logos.

En principio, los primeros pasos dados por el pensamiento cristiano en dirección hacia la concepción de la productividad del cognoscente en el proceso cognoscitivo fueron también efectos secundarios e involuntarios de las correcciones a que por otros motivos se sometió a las teorías filosóficas. Tal es el caso, por ejemplo, de las alteraciones introducidas por san Agustín en la doctrina platónica de la iluminación. En realidad, estas últimas obedecían a su deseo de desvincular la concepción platónica de la idea de la preexistencia del alma y del entero complejo de la teoría de la reencarnación. Sin embargo, persiguiendo este fin san Agustín terminó por acuñar un concepto, el de *mens*, que preludiaba en gran medida las posteriores representaciones del espíritu como un receptáculo de conocimientos a priori y que, además, contribuyó a reforzar una hipótesis orientada hacia la misma dirección: las ideas innatas o *cognitiones innatae* de Cicerón. A decir verdad, san Agustín concibió la *mens* como un caudal de conocimientos que, siendo anteriores a la experiencia, sólo están presentes en el alma de manera latente. Desde este punto de vista, la verdadera actividad no tiene, pues, origen en la *mens*, sino en la luz divina de la verdad, que es quien junto con el estímulo proveniente de las impresiones internas, activa las ideas latentes en ella. Pero eso no impidió que la doctrina agustiniana tuviera las consecuencias que acabamos de referir. Con todo, fue mayor la trascendencia que tuvo la reinterpretación del entendimiento agente aristotélico como una facultad racional propia del alma por obra del aristotelismo cristiano medieval. En el caso de Alberto Magno, esta reinterpretación estuvo motivada por su interés en salvaguardar la inmortalidad del alma, que Aristóteles había hecho patrimonio exclusivo del entendimiento

agente, el cual según su doctrina no formaba parte del alma humana. La concepción de que el entendimiento agente constituía uno de los componentes del alma garantizó entonces la inmortalidad del alma individual del hombre corpóreo. Pero el resultado de esta reinterpretación fue una nueva manera de concebir la actividad del alma en el proceso del conocer. La gnoseología de Guillermo de Ockham y su escuela, y sobre todo la filosofía de Nicolás de Cusa, contribuyeron a desarrollar y perfeccionar el punto de vista de que el espíritu del hombre interviene creativamente en los actos de conocimiento. Con este fin, el Cusano recurrió a la correspondencia existente entre la actividad humana y la actividad divina creadora –fundada en que el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza[32]–, conquistando así el principio, capital en los tiempos modernos, de la subjetividad espiritual del hombre en el proceso cognoscitivo. Teniendo en cuenta esto último, es posible establecer una comparación entre las teorías del conocimiento antiguas y modernas. En la gnoseología antigua, la verdad de la cosa es anterior a la experiencia humana del objeto, pero la interpretación del conocer como la recepción de una verdad previa garantiza la concordancia del conocimiento con la realidad. En cambio, a partir de este momento, dicha concordancia se funda en el parentesco del espíritu del hombre –parentesco que atañe precisamente a su carácter productivo– con la causa divina del universo y, por consiguiente, con la causa de esas mismas cosas a las que se dirige el conocimiento humano. Como es obvio, si se eliminara este supuesto teológico, la manera en que la actividad espiritual productiva del ser humano podría todavía aprehender la verdad de sus objetos –entendiendo dicha actividad como la captación en su ser específico de cosas que existen independientemente del hombre– se convertiría de nuevo en un completo enigma.

32. Cf. M. de Gandillac, *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung* (1942), edición alemana 1953, 145ss. Así, en su escrito *De beryllo* (1458) el Cusano define el intelecto humano como *similitudo divini intellectus in creando* (*Opera* VI, 268), y en *De mente* VII esta semejanza es aclarada en el sentido de que el espíritu humano crea solamente ideas, mientras que el intelecto divino crea las cosas mismas.

3. *La comprensión del universo como historia*

Desde Wilhelm Dilthey, la idea de una historia universal de la humanidad ha venido siendo entendida como una creación del espíritu cristiano o, cuando menos, bíblico (es decir, originalmente judío). Para Dilthey, el concepto de historia universal tiene su origen «en la idea cristiana de que la historia de la humanidad goza de una interna continuidad que progresa sin cesar hacia niveles cada vez más elevados de cultura y civilización». Dilthey creyó encontrar la formulación de esta idea en la obra de Clemente de Alejandría y san Agustín[33]. Pronto se descubrió que esta tesis tenía que ampliarse: el origen de la filosofía cristiana de la historia se encuentra en la teología veterotestamentaria de la historia[34]. En el curso del desarrollo de la escatología en los años que siguieron al exilio, el pensamiento judío amplió el objeto de su meditación histórica, que de centrarse en la historia de Israel pasó a englobar la historia de la humanidad en su conjunto, adelantándose de este modo una vez más a la reflexión cristiana sobre la historia ejemplificada en la exposición paulina del plan de salvación de Dios en Rom 9–11. Sin embargo, incluso con esta modificación la tesis de Dilthey sobre el origen cristiano de la idea de una historia universal de la humanidad, persistió en su influencia hasta prácticamente superada la mitad de nuestro siglo. Así, según Mircea Eliade los judíos «fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios», a diferencia de la orientación de la conciencia mítica según los ciclos cósmicos[35]. En su influyente ensayo intitulado *Historia universal y acontecimiento salvífico* (1953)[36], Karl Löwith llegó a pareci-

33. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en *Gesammelte Schriften* I, 90, cf. 98 (versión cast.: *Obras de Dilthey*, traducción de E. Imaz [en colaboración con J. Gaos, W. Roces y J. Roura Parella], 9 vols., FCE).

34. La significación fundamental de la historia del obrar de Dios para la comprensión de la fe ha sido puesta de manifiesto sobre todo por E. Wright, *God Who Acts* (1952) y por G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I (1957; versión cast.: *Teología del Antiguo Testamento* I, trad. de V. Martín Sánchez, Sígueme, Salamanca ⁸2000).

35. M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr* (1953), 152, cf. 161 (versión cast.: *El mito del eterno retorno*, trad. de R. Anaya, Alianza Editorial, Madrid ⁷1989).

36. El original inglés fue publicado en 1949 bajo el título *Meaning in History*. El subtítulo de la edición alemana formula programáticamente la tesis a la que

das conclusiones, pese a su juicio escéptico a propósito de la «cuestión desmesurada» de que el pensamiento cristiano y judío habían «despertado a la vida» al preguntarse unos y otros «por el sentido o sinsentido de la historia en su conjunto»[37]. Como Eliade, Löwith pensaba que la reflexión histórica de origen judeo-cristiano era contraria a la orientación según los ciclos cósmicos por la que, a su juicio, se caracterizaba todavía la comprensión que los historiadores griegos tenían de la historia[38]. En oposición a esta manera de ver la historia, la perspectiva cristiana es «por principio futurística»[39]. «El *eschaton* no sólo pone término al curso de la historia, sino que lo articula y lleva a cumplimiento por medio de una meta determinada». La vía que conduce hasta ella es a su vez definida por Dios, quien «presta unidad a la historia de la humanidad encaminándola desde su mismo comienzo hacia una meta final»[40].

La afirmación de que la reflexión bíblica sobre la historia fue la primera en comprender el tiempo como un proceso lineal que avanza de manera irreversible hacia su consumación futura, mientras que la antigüedad pre-cristiana –con la excepción del judaísmo– no habría concebido y tenido otra experiencia del tiempo que la de una sucesión de ciclos cósmicos, ha sido en las últimas décadas objeto de diversas críticas[41]. Al mismo tiempo se ha señalado, y ello de manera acertada, que la reflexión sobre la historia no aparece por primera vez en Israel; más aún, que fuera de Israel no sólo se tuvo una imagen cíclica

apunta la argumentación de Löwith: *Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* («Las implicaciones teológicas de la filosofía de la historia»);(versión cast.: *El sentido de la historia*, trad. de J. Fernández Buján, Aguilar, Madrid ⁴1973).

37. *Ibid.*, 13.

38. *Ibid.*, 16s. Así, «en armonía con la habitual concepción griega del tiempo» Herodoto concibió el proceso histórico como «un ciclo periódico, en cuyo seno las idas y venidas del destino están regidas por el equilibrio entre *hybris* y *nemesis*» (16).

39. *Ibid.*, 15.

40. *Ibid.*, 26.

41. Esta es la opinión, entre otros, de H. Cancik, *Die Rechtfertigung Gottes durch den «Fortschritt der Zeiten». Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen*, en A. Peils-A. Mohler, *Die Zeit* (1983), 257-288. Cf. también del mismo autor, *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie* (1970).

del curso temporal. Desde este punto de vista, la idea del progreso histórico aparecería también en la historiografía antigua griega y romana.

Estos y otros testimonios han ayudado a corregir la radical contraposición entre la reflexión bíblica sobre la historia y las especulaciones históricas propias de otros ámbitos culturales, como el oriente antiguo o la civilización grecorromana. En lugar de afirmar que la experiencia que Israel tiene de Dios es la causa que desencadena la repentina parición de la concepción histórica de la realidad, ha de hablarse con Eric Voegelin de un largo proceso de despertar a la conciencia histórica, de una historiogénesis[42]. Aun así, sigue siendo cierto que, como escribió Eliade, «los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios» (cf. *supra*, nota 35), aunque para ellos la historia no era tanto el producto del obrar humano como la quintaesencia del divino, de «todo el hacer de Yahvé»[43]. El obrar divino comprende y penetra el obrar de sus criaturas, también el del ser humano. Los hombres son instrumentos en manos de Dios y el concepto bíblico de historia comprende al lado de las obras humanas todo lo que le sucede al hombre. La comprensión que Israel tiene de Dios abre, pues, a este pueblo a la experiencia de la realidad como historia –en una sucesión de acontecimientos siempre nuevos que, sin embargo, tienen en Dios la última clave de su interrelación mutua–. Esta experiencia va estrechamente ligada a la concepción, objeto del primer apartado del presente capítulo, de que la contingencia de todo cuanto sucede es la expresión de la intervención activa de Dios en los acontecimientos. A la que se añade ahora el punto de vista de la coherencia del obrar divino, fundado en última instancia en la elección de Dios, en sus promesas y en su lealtad. La experiencia de la historia por parte de Israel se caracteriza –y antes probablemente sólo tuviera una conciencia histórica parecida el pue-

42. E. Voegelin, *Order and History* IV (1974), 59-113. Voegelin corregía aquí su primitiva exposición de la relación entre la conciencia histórica de los antiguos israelitas y su entorno cultural en el primer volumen de su obra (1956). Cf. las explicaciones de Pannenberg sobre el «devenir de la historicidad» en *Antropología en perspectiva teológica* (1983), 621-626, y en *Systematische Theologie* 3 (1993), 524s.

43. Para este concepto de historia (Jos 24, 31 y otros) cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1 (1988), 252s.

blo hitita–, por la idea de elección divina[44]. Pero en Israel la elección de Dios ya no se refiere únicamente al futuro de una dinastía, sino al de todo un pueblo, y, finalmente, a través de este último, al de toda la humanidad. La fe de Israel en la creación se convirtió en el origen de la idea de que toda la humanidad es objeto del obrar histórico de Dios y de que Israel había sido escogido por su Dios entre las demás naciones para ser testigo de su voluntad de derecho (Is 42, 1; 51, 5-7).

La conciencia histórica cristiana se desarrolló también a partir de la fe en la elección de Dios. Para san Pablo, la elección de Abrahán apunta, más allá del pueblo judío, a todas las naciones, las cuales alcanzan por medio de Jesucristo la oportunidad de participar de las promesas hechas al pueblo elegido (Gál 3, 15-29). Incluso la condena temporal de Israel, mayoritariamente sordo al mensaje del Evangelio, es vista por el apóstol como el medio de que se sirve el plan histórico de Dios para llamar a los paganos (Rom 11, 11s.25). Las afirmaciones paulinas a propósito del «segundo» hombre revelado en la resurrección de Jesús, el cual entregó su vida para la reconciliación de los «muchos» con Dios (Rom 5, 18s; cf. 5, 10) y cuya «imagen» deben llevar todos los demás hombres –de modo semejante a como fueron formados según la imagen del «primer» hombre, Adán (1 Cor 15, 47-49)–, fueron un nuevo motivo para desplegar el acto reconciliador de Dios en Jesucristo en una perspectiva histórico-humana[45]. Así, al interpretar las afirmaciones paulinas sobre Jesucristo como imagen de Dios (2 Cor 4, 4) en el sentido de que en él se cumple la definición del hombre creado «a» imagen y semejanza del mismo, san Ireneo estaba comprendiendo ya la historia de la humanidad como una historia orientada a la plenitud alboreada en Cristo[46]. Y fue el mismo san Ireneo quien prosiguió el desarrollo de la idea, apuntada ya por san Pablo (Gál 4, 1-4), de una educación divina del hombre con meta en Cristo[47]. Por tanto, la idea de una educación divina del ser humano hunde sus raíces todavía más profundamente en el pensamiento cristiano. Para Dilthey tal

44. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3 (1993), 526, con referencia a H. Cancik, *Mythische und historische Wahrheit* (1970).

45. Más detalles en la exposición de Pannenberg de la idea cristiana de la historicidad del hombre: *Antropología en perspectiva teológica*, 626-634.

46. Ireneo, *Adv. haer.* V, 16, 2.

47. *Ibid.*, IV, 11, 1s y IV, 28, 1-4.

afirmación tiene su origen en la idea de una historia universal de la humanidad, que se remonta a la teología histórica de Clemente de Alejandría y a san Agustín (cf. *supra*, nota 33).

Tampoco fue Löwith, sino Dilthey, el primero en afirmar que desde sus comienzos en la Ilustración francesa la filosofía moderna de la historia había descansado sobre una secularización de la teología cristiana de la historia[48]. A partir de ese momento, dejó de verse en Dios al verdadero sujeto de la historia, representado ahora por una humanidad que no sólo pasó a constituir su objeto (sujeto histórico de referencia), sino también el actor que se realiza a sí mismo en su transcurso[49].

Se vean o no reemplazadas la idea de Dios y la imagen del obrar divino como el fundamento de la unidad de la historia, lo cierto es que fue el cristianismo quien hizo entrega a la filosofía e historiografía de la idea de una historia universal de la humanidad. Esta última fue el resultado de la nueva forma de ver la realidad del hombre y del mundo inauguradas por la fe cristiana. Al igual que es cierto decir de otras cuestiones nacidas de esta nueva perspectiva que su evidencia ha seguido mostrándose activa allí donde su origen cristiano se ha visto relegado al olvido, lo es de la idea de una historia que abraza la humanidad entera.

4. *La valoración positiva del infinito*

Según Aristóteles, lo infinito en el sentido de indeterminado constituye una propiedad de la materia (*Fís.*, 207b 35), es decir, no es, como había supuesto Meliso de Samos, la totalidad que todo lo comprende (por tanto, también lo divino), sino únicamente

48. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en *Gesammelte Schriften* I, 99 (versión cast.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid ²1966).

49. Esta concepción se manifestó en la aparición de una historia «colectivo-singular», descrita por R. Koselleck, *Historia magistra vitae*, en *Natur und Geschichte* (homenaje a Karl Löwith) (1967), 203ss. Hablar de la historia en singular no era algo nuevo: san Agustín ya lo había hecho (*De doctrina cristiana* II, 28, 44). Para la distinción entre sujeto de referencia y sujeto agente, cf. las explicaciones de W. Pannenberg en *Antropología en perspectiva teológica*, 570-581, así como el enfrentamiento con J. Habermas: «*Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?*», en R. Koselleck-W.-D. Stempel, *Geschichte–Ereignis und Erzählung: Poetik und Hermeneutik* V (1973), 478-490.

el material para que la magnitud llegue a su perfección y, por ello, la totalidad solamente según la potencia, nunca en acto (207a 21s). De manera análoga, Platón había definido el devenir hacia el ser a la medida que pone fin a la indeterminación, aunque sin servirse del término «materia» (*Fil.*, 26d 9s). Lo infinito es la diada indeterminada del más o el menos (24b 5) en relación con la unidad de la medida determinada, la cual separa como límite el primero del segundo. Sin embargo, quien mide y, por tanto, quien engendra el ser es, según Platón, la Inteligencia, a la que denomina rey del cielo y de la tierra (28c 7s). Con él se corresponde objetivamente la exposición del acto por el que el Demiurgo da en el *Timeo* forma al universo, aunque, en cuanto principio separador, la divinidad se caracteriza a su vez por estar determinada y tener límites, oponiéndose de esta manera a la infinitud.

Los presocráticos habían visto las cosas de otra manera. Anaximandro, por ejemplo, había definido el *arche* del cosmos como lo ilimitado o indeterminado (fr. 1), en el sentido de un reservorio inagotable en el que todas las cosas tienen su origen[50] y en el que todas habrán de disolverse nuevamente para dejar su sitio a otras. Anaxágoras concibió también el *Nous* divino como «lo que carece de límites» (fr. 12), pese a que en su pensamiento el *Nous* se opone ya como principio ordenador a la multiplicidad ilimitada de la materia. La tesis de que el principio divino posee determinación y, por consiguiente, definición, se remonta en realidad a Parménides, para el que el ser está dentro de las cadenas del límite «que lo aprisiona por ambas partes» (fr. 8, 31-33). Los siglos posteriores concibieron el *Nous* divino en sentido platónico, es decir, como lo que tiene en sí su determinación, determinación que a su vez es lo único que permite que se conozca a sí mismo, ya que, como había enseñado Aristóteles, enfrentado a lo que carece de límites tampoco el conocer podría tener fin (*Anal. post.*, 72b 10). Por este motivo, Orígenes no dudaría en afirmar el carácter limitado del ser y del poder de Dios con el fin de garantizar su autoconocimiento[51].

Hasta la aparición de Gregorio de Nisa no se producirá un cambio substancial en la valoración del infinito[52]. En qué medida

50. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953), 35.

51. Orígenes. *De princ.* II, 9, 1.

52. Al respecto más detalles en E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (1966), en especial, 118ss.

ese cambio había ido abriéndose ya camino por obra de Plotino o de Filón de Alejandría es aún objeto de polémica[53]. Lo cierto es que fue Gregorio de Nisa quien hizo de la tesis de la infinitud del ser divino el enunciado fundamental de la teología (cristiana). La infinitud de Dios explica que el intelecto humano nunca pueda llegar a tener un perfecto conocimiento de Dios, cuyo ser es así incomprensible para nosotros. Gregorio de Nisa hizo valer esta imposibilidad principalmente contra el argumento arriano de que al ser Dios causa primera y, por ello, incausada, y al ser el Hijo engendrado –es decir, causado– por el Padre, no es posible que se dé en sentido pleno una unidad de esencia (*homoousía*, consubstancialidad) entre ambos. Pero la infinitud de Dios no se limitó a dar razón de la incomprensibilidad de su esencia, sino que desde este instante pasó a caracterizar su ilimitada perfección[54] y unicidad. Como los miembros de cada mayoría se limitan mutuamente, no puede existir más que *un solo* infinito actual.

A comienzos de la Edad Moderna, la idea de infinitud se trasladó desde Dios al universo[55]. Más tarde, el concepto de infinito actual o transfinito será introducido en la matemática por la teoría de conjuntos de Georg Cantor[56]. Por otro lado, la idea de que Dios es el único infinito actual venía siendo objeto de la discusión filosófica desde que Descartes comenzara de nuevo a fundar sobre ella la teología filosófica. Esta presencia es especialmente manifiesta en el intento hegeliano de esclarecer el contenido del concepto de infinito verdadero, pues Hegel pensaba que debía concebirse sin contradicción y, por ello, comprendiendo dentro de sí lo finito como su propia oposición.

53. Cf. al respecto, J. E. Hennessy, *The Background, Sources, and Meaning of Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa*, Fordham 1963.

54. San Agustín, *De civitate Dei* XII, 17s.

55. Al respecto y para el alejamiento de la física moderna de esta tesis, cf. C. F. von Weizsäcker, *Die Unendlichkeit der Welt*, en Id., *Zum Weltbild der Physik* (°1954), 118-157 (versión cast.: *La imagen física del mundo*, trad. de E. Martino-J. Sanz, BAC, Madrid 1974). De gran importancia es la obra de A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (1957; edición alemana de 1969).

56. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 179s.

5. *Repercusiones de la fe cristiana en la encarnación*

En sus observaciones relativas a la cercanía de los filósofos platónicos a las doctrinas del cristianismo, san Agustín había hecho solo una excepción: el desconocimiento por los primeros de la encarnación de Dios (*De civitate Dei* X, 29). Como es natural, lo que era cierto de los platónicos, lo era todavía con mayor evidencia de las otras escuelas antiguas de filosofía anteriores a la aparición del cristianismo. En la Edad Media latina, la encarnación volvió a contarse entre aquellas cuestiones que, siendo doctrinas propias de una revelación sobrenatural, eran patrimonio exclusivo de la teología y, como consecuencia, no podían ser objeto de la reflexión filosófica. Las circunstancias continuaron siendo las mismas en los comienzos de la Edad Moderna, aunque ahora bajo otro signo, el constituido por la emancipación de la razón filosófica de la autoridad de la tradición religiosa. Sólo cuando el cristianismo se volvió él mismo objeto de la reflexión e interpretación filosóficas, es decir, ya en el siglo XVII, se produjo una alteración en este estado de cosas, siendo sobre todo en la filosofía hegeliana de la religión donde conceptos cristianos fundamentales como revelación, encarnación y reconciliación, se convirtieron también en cuestiones filosóficas.

En Hegel, la idea de la encarnación o humanización adquirió una función sistemática. La encarnación de Dios hace patente en la realidad la idea de Dios como infinito verdadero: Dios no sólo es infinito en sí, en su oposición a todo lo finito, su verdadera infinitud radica en no estar limitado por la esfera de lo finito, más aún, en hacerse presente en ella. En la encarnación de Dios en un ser humano y, por ello, en la humanidad como tal, se muestra que la idea de infinito verdadero no es meramente una idea lógica. Bien al contrario, la fe cristiana en la encarnación constituye la base religiosa de la idea filosófica de infinito verdadero, la cual se limita a expresar conceptualmente la verdad contenida en la fe.

En la idea de encarnación está contenida la idea de la reconciliación Dios-mundo. Esta última es explicada en detalle por la teoría que interpreta la muerte de Cristo como una reconciliación. Lo importante aquí no es tanto que Hegel concibiera dicha relación en tales términos, como la manera en que su pensamiento hizo que la reconciliación fuese percibida como una cuestión filosófica. En ella, Hegel no se refería en primera ins-

tancia a la reconciliación entre los hombres, sino a la reconciliación entre el hombre y lo absoluto, base de la auténtica reconciliación de los seres humanos entre sí. Hegel tenía razón cuando veía en la no-reconciliación del hombre con lo absoluto y en el desgarramiento resultante de ella el rasgo característico de la época moderna e ilustrada. Su diagnóstico se vería confirmado por otros, como por ejemplo Marx Horkheimer y Theodor W. Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* (1944). Si este diagnóstico no anda errado, hay en la realidad de la civilización moderna una necesidad objetiva de reconciliación, siendo lo menos importante si los hombres sienten subjetivamente o no semejante necesidad. Esta última se funda en los conflictos que resultan de la absolutización de lo finito –conflictos que se producen tanto entre las instancias finitas elevadas al lugar de lo absoluto, como (precisamente ahí) en relación con lo absoluto mismo–. Según el análisis de Hegel, la necesidad de la reconciliación que constituye el contenido de la religión cristiana se manifiesta en forma concreta en la «necesidad de la filosofía»[57], es decir, en la necesidad *de* una filosofía que supere en el medio de la universalidad racional tales discordias y conflictos. Los siglos posteriores siguieron un camino distinto al indicado por Hegel, pero la situación de desgarramiento objeto de sus análisis se ha demostrado en una u otra figura como una característica fundamental de la civilización moderna emancipada de sus orígenes religiosos.

Sin reconciliación no hay auténtica libertad. La libertad de lo finito que se pone a sí mismo como lo absoluto no es una libertad verdadera, pues está condenada en todas sus formas al fracaso, a fracasar frente a los conflictos provocados por la absolutización de lo finito. He aquí la dura crítica de Hegel, aunque no por dura menos cierta, a la idea de libertad del liberalismo político. El fracaso de una libertad entendida desde dichos parámetros

57. Así G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) (versión cast.: *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, trad. de J. A. Rodríguez Tous, Alianza Editorial, Madrid 1989). Las lecciones sobre la filosofía de la religión refieren «la necesidad de la filosofía de la religión (así como) la necesidad de la filosofía como tal» al tema de la reconciliación (*Begriff der Religion*, ed. por G. Lasson, PhB 59, 22s (versión cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la religión 1. Introducción y concepto de religión*, trad. de R. Ferrara, Alianza Editorial, Madrid ^{2}1990).

queda disimulado sólo ideológicamente. La verdadera libertad descansa en la reconciliación con lo absoluto. Esta última permite aceptar la propia finitud y decir sí a sus consecuencias, en lugar de rebelarse contra ella en la loca ilusión de la absolutez de la propia existencia finita y de sus caprichosos esfuerzos en pro de la autorrealización.

Las líneas maestras de la idea de que la verdadera libertad se sigue de la reconciliación con Dios fueron expuestas por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Entendida en este sentido, la libertad del hombre en cuanto hombre no es sólo una creación del cristianismo, sino quien condensa su significación histórico-universal. Sin embargo, esta idea es menos una idea de Hegel que del Evangelio mismo: «Sólo si el hijo os da la libertad seréis realmente libres» (Jn 8, 36); «Donde hay Espíritu del Señor hay libertad» (2 Cor 3, 17). La teología cristiana concilió esta idea de libertad con la de la libertad de elegir, concibiendo esta última como una forma embrionaria, aún no consolidada, de libertad: siempre que un hombre esté en situación de decidirse por lo contrario de lo verdaderamente bueno –que es también lo bueno para él–, seguirá sin ser verdaderamente libre. La elección tomada por la voluntad puede ser ella misma manifestación de no-libertad. Sólo la voluntad que es una con el bien es verdaderamente libre. Este punto de vista se corresponde también con la doctrina de Lutero sobre la libertad del hombre cristiano, la cual está fundada en Cristo, es decir, en la vinculación de la fe con Cristo y, por mediación de Cristo, con Dios. Tal fe libera de toda autoridad meramente humana, haciéndonos libres para ser de ayuda al prójimo a la luz de su destino divino. Hegel estaba en lo cierto cuando observaba en la doctrina reformada de la libertad cristiana el origen y fundamento último de la idea moderna de libertad. De hecho, el que en el transcurso de la Edad Moderna los argumentos iusnaturalistas en favor de la libertad individual hayan ido ocupando subrepticiamente el lugar de la idea, propia de la Reforma, de una libertad inaugurada en la fe no hace sino confirmar lo exacto de sus puntos de vista: el *pathos* que a lo largo de esta época y hasta nuestros días ha ido siempre unido a la idea de libertad sigue bebiendo de sus orígenes religiosos. La idea iusnaturalista de libertad sería incapaz de dar por sí sola razón de su existencia. Que dicha idea haya desplazado a un segundo plano el origen religioso de la idea moderna de

libertad forma parte del proceso de emancipación del cristianismo de la conciencia cultural moderna. Este último, sujeto a polémica con el nombre de secularización del cristianismo, será objeto de una pormenorizada discusión en el próximo capítulo, pues su examen es un requisito ineludible para formarse un juicio objetivo de la evolución de las relaciones entre la filosofía y la teología a lo largo de la Edad Moderna. La libertad es un ejemplo de que, pese a haberse desligado de sus raíces cristianas, sigue dándose una relación entre la conciencia general de la cultura moderna y el cristianismo, tal y como demuestra el *pathos* de la libertad.

6

La emancipación de la cultura moderna del cristianismo

Los hay que han visto en Nicolás de Cusa († 1464) al primer pensador moderno, mientras que otros no aciertan a ver su aparición hasta casi un siglo después, con el nacimiento de Giordano Bruno. Sea como fuere, una cosa sí es segura, y es que el concepto de Edad Moderna hunde sus raíces en el siglo XV. En el año 1435 Mateo Palmieri († 1475) escribió ya que con Giotto, Dante, Petrarca y Leonardo Bruni había comenzado «una nueva época». El último de los escritores citados, Bruni († 1444), fue también el creador del concepto de Edad Media, de la que se distinguiría la nueva edad naciente. Bruni dató los comienzos del período propiamente medieval en la época de las invasiones bárbaras, simbolizadas en el saqueo de Roma por Alarico, el año 410[1]. Por su parte, la Edad Moderna fue entendida una vez más como una renovación, un «renacimiento» de la Edad Antigua. A decir verdad, este retorno al modelo normativo de la Antigüedad había tenido lugar en Occidente en varias ocasiones antes del siglo XV, y además en forma de oleadas sucesivas, como en los casos del renacimiento carolingio o del renacimiento del siglo XII. El Renacimiento de los siglos XIV y XV empezó, pues, por ser nada más que una nueva manifestación de esa vuelta a los modelos antiguos en las artes y en la filosofía, aunque ahora reforzada por dos acontecimientos mutuamente relacionados: la conmoción que el fin del imperio bizantino supuso para los hombres de cien-

1. Documentos en D. Hay, *Geschichte Italiens in der Renaissance* (1961; edición alemana de 1962), 18ss.

cia de la cristiandad occidental por la caída de Constantinopla en 1453, y los contactos que preludiaron y siguieron a esa fecha con exiliados y eruditos romano-orientales. El mundo occidental siguió mientras tanto orientándose de acuerdo con los modelos «antiguos», cuyo significado normativo para la cultura de las diferentes naciones europeas no empezó a desvanecerse hasta casi dos siglos después. El primer aviso serio en esta dirección fue la *Querelle des anciens et des modernes* en la Francia de fines del siglo XVII[2], donde el triunfo de la tesis de que los principales autores franceses del momento sobrepujaban en muchos sentidos a sus modelos antiguos manifestó a la conciencia general lo que había venido produciéndose con el desarrollo de las ciencias naturales, el arte y la filosofía, a lo largo de este siglo: el viraje hacia algo completamente nuevo que transcendía los modelos antiguos. Sólo entonces alcanzó por fin el concepto de Edad Moderna toda su resonancia.

La renovación de la Antigüedad en el Renacimiento del siglo XV no tenía aún de ninguna manera el significado de una ruptura con el cristianismo. Esta interpretación del Renacimiento, debida a Jacob Burckhard –pero cuyo mejor propagandista fue Friedrich Nietzsche–, ha sido combatida con sólidos argumentos[3]. El cristianismo había asimilado la herencia de la Antigüedad, haciendo luego entrega de ella a los pueblos del norte de Europa por medio de sus misioneros. Por ello, el retorno a la Antigüedad, su renovación –desde la filosofía y las artes hasta los padres de la Iglesia– eran hechos que muy bien podían generarse en el seno del cristianismo. Las construcciones de Brunelleschi en Florencia, por ejemplo, no sólo recuperaban las formas clásicas de la arquitectura religiosa griega y romana, sino también el estilo de las primitivas basílicas cristianas. Otro tanto puede afirmarse de las novedades estilísticas introducidas en la escultura por los pisanos o de la renovación de las doctrinas platónicas en la Academia florentina.

Mucha mayor trascendencia para el desligamiento de la cultura moderna del cristianismo debe concederse al siglo XVII[4].

2. Al respecto, cf. P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes* (1939), 56 ss.

3. Por ejemplo, por D. Hay, *Geschichte Italiens in der Renaissance*, 112.

4. Al respecto, cf. Th. K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe* (1975), resumen y discusión de los resultados de las nuevas investigaciones sobre la historia europea en el siglo XVII.

Con todo, lo sucedido a lo largo de esta última centuria no fue tanto que el cristianismo fuera objeto de un rechazo global por parte de la conciencia general, cuanto que ésta empezó a distanciarse de las disputas doctrinales entre las distintas confesiones, en las que cada partido reclamaba iguales derechos a invocar la autoridad de una revelación sobrenatural. En su ensayo sobre la refundamentación sobre el concepto de naturaleza humana de filosofía política, derecho, ética y religión natural a lo largo del siglo XVII, Wilhelm Dilthey puso de relieve la trascendencia histórica de este período para el nacimiento de la sociedad y de la cultura modernas. Dilthey, asimismo, fue quien descubrió su verdadero desencadenante en las experiencias que tuvo dicho período de la división religiosa y las guerras de religión[5].

Sobre el transfondo de semejantes experiencias deben también entenderse los procesos que a título individual y a modo de síntesis es posible bautizar como «secularización». La refundamentación de los conceptos de Estado y de Derecho sobre la naturaleza humana es ella misma un proceso de esta índole. En este sentido, el catedrático de derecho político Carl Schmitt pudo afirmar que «todos los conceptos significativos de la moderna teoría política son conceptos teológicos secularizados»[6]. De hecho, en el caso del concepto de soberanía es posible reconocer una serie de vínculos entre la doctrina del poder papal y los orígenes del absolutismo[7]. Pero éste sería también el caso de la doctrina preconizada por la Reforma del sacerdocio universal de los fieles, así como de algunas características peculiares de la organización de las comunidades protestantes, las cuales podrían muy bien ser relacionadas con los comienzos de las modernas ideas democráticas constitucionales. John Milton se condujo análogamente cuando en relación con los orígenes de la libertad política y del autogobierno democrático en la época de Cromwell invocó la narración bíblica del descenso del Espíritu sobre los setenta dirigentes del pueblo en tiempo de Moisés (Núm 11, 29). En la

5. W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17.* Jahrhundert, en *Gesammelten Schriften* II (1914) 90ss, esp. 93s.

6. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922, ²1934), 49.

7. Al respecto, cf. P. Koslowski, *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus* (1982), 131ss, así como H. Quaritsch, *Staat und Souveränität* (1970), 61ss.

Inglaterra de su tiempo, afirmaba, los setenta dirigentes designan a todos los miembros del pueblo, llenos así del espíritu profético que capacita a los hombres para gobernarse a sí mismos[8]. La manifestación del vínculo entre teocracia y democracia encuentra aquí una expresión concisa por medio de la pneumatología, es decir, de la imagen del Espíritu divino que gobierna el corazón del creyente. En los siglos posteriores, la idea del inmediato señorío de Dios por medio de su Espíritu pasará a un segundo plano, permaneciendo en el lugar antes ocupado por la teocracia solamente la idea de soberanía popular. Como puede verse, hay aquí un caso evidente de secularización.

Uno de los más célebres ejemplos de secularización se encuentra en la exposición que hizo Max Weber del influjo de la ética calvinista en los comienzos del capitalismo moderno. Para Weber, la doctrina de la predestinación y el interés que ésta suscita en el creyente para cerciorarse de haber sido elegido por Dios para la salvación –así como por corroborar individualmente esa certeza en la vida moral y sobre todo en la vida profesional– son los responsables de la consolidación de ese determinado *modus vivendi*, ascético y organizado racionalmente, imprescindible para el desarrollo de la economía capitalista[9]. Con el transcurso del tiempo, el principio racional organizador de la vida económica fue sin embargo cobrando autonomía propia, al la par que las raíces religiosas del *ethos* protestante del trabajo van desapareciendo en forma paulatina. Para Weber, este proceso es consecuencia, por un lado, de que la evolución del capitalismo obedezca en el fondo a sus propias leyes y, por otro, de las coacciones impuestas al individuo por dicha evolución. Sin embargo, Weber omitió entrar en detalles sobre las verdaderas causas políticas y culturales de dicha evolución. De hacerlo tropezaríamos una vez más con la fractura producida en el siglo XVII por el estallido y el fin de las guerras de religión.

Junto a la tesis de Weber, la argumentación más matizada en favor de la existencia de tales procesos secularizadores es la de-

8. J. Milton, *Areopagitica* (1644), en Id., *Selected Prose*, edición de C. A. Patrides (Penguin Books, 1947), 238, cf. 236.

9. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), en Id., *Die protestantische Ethik*, ed. J. Winckelmann (1969), 27-177, en especial, 118ss, 128s, 131-140 (versión cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz, Orbis, Barcelona 1985).

sarrollada por Karl Löwith en su libro *Meaning in History*[10] (1949). Löwith expone aquí en detalle una tesis que Dilthey había avanzado con anterioridad: a saber, que el propósito que movía a Turgot al diseñar el plan de una historia universal era reemplazar la exposición teológica que Bossuet había hecho de la misma por una descripción puramente racional del decurso histórico. Al respecto, Dilthey había señalado ya que con el diseño de ese plan «Turgot secularizaba la filosofía de la historia»[11]. Por su parte, Löwith no sólo incluyó el programa de Turgot en el seno de la evolución de la filosofía francesa de la historia desde Voltaire hasta Comte y Condorcet, sino que, yendo más allá de Bossuet, siguió la pista a sus orígenes hasta san Agustín. De este modo, ganaba una base sobre la que apoyar sus propias tesis, según las cuales la filosofía moderna de la historia que comienza en Turgot y Voltaire y alcanza su culminación en Hegel sustituyó la idea de Providencia como rectora del curso de la historia por la idea del progreso de la humanidad a lo largo de su evolución en el seno de la misma. Para Löwith, el hombre o la humanidad pasan ahora a ocupar el lugar hasta entonces reservado a Dios como sujeto de la historia. Lo cual no es obstáculo para que, pese a todo, la confianza en el progreso siga alimentándose de la «fe cristiana en la creación y en la plenitud de los tiempos, incluso cuando se dice no ver en ellos más que mitos sin importancia»[12].

La tesis de Löwith se convirtió en el año 1966 en el principal destinatario de la crítica a la idea de secularización expuesta por Hans Blumenberg en el primer capítulo de su obra *La legitimidad de la Edad Moderna*. Su mismo título indicaba ya el desacuerdo de Blumenberg con la tesis, en su opinión implícita en el concepto de secularización, de la ilegitimidad de los orígenes de la cultura moderna. En la medida, en efecto, en que «secularización» designa la expropiación de bienes eclesiásticos y su transferencia a los particulares o al Estado, su aplicación a procesos histórico-

10. El libro apareció en alemán en 1953 con el título *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (versión cast.: *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, trad. de J. Fernández Buján, Aguilar, Madrid ²1973).

11. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en *Gesammelten Schriften* I, 99 (trad. cast.: *Introducción a las ciencias del Espíritu*, FCE, México 1944, 116).

12. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, 183s.

culturales como el origen de la Edad Moderna está insinuando que tales procesos no deberían haberse producido jamás[13]. De lo contrario, la Edad Moderna adeudaría el contenido substancial de sus ideas a motivos y argumentos cristianos, lo que sin embargo se halla en contradicción tanto con su afirmación de haberse desligado de dichos orígenes como con su pretensión de sostenerse sobre sus propias bases. Para Blumenberg, el hecho mismo de aceptar la tesis de la secularización implica, pues, «plantearse el reconocimiento de una deuda, así como la posibilidad, si no la obligación, de restituir lo adeudado». En su opinión, sin embargo, esta tesis es del todo insostenible. En primer lugar, porque en el caso de la filosofía de la historia no es posible proceder a la identificación del bien supuestamente expropiado –debido a lo inconmensurable de la escatología (en cuanto origen de la reflexión cristiana sobre la historia) y la fe en el progreso–. En segundo lugar, porque ni siquiera puede afirmarse que el cristianismo sea el legítimo propietario de los conceptos fundamentales en relación con estos temas, ya que la esperanza neotestamentaria en la inminencia de la parusía* es causa antes bien de un absoluto

13. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), 73.

* *Naherwartung* en el original. La teología alemana se sirve de este término para aludir a la esperanza de los primeros cristianos en que la venida (parusía) de Cristo iba a tener lugar de manera inmediata, pese a que no pudiera predecirse con exactitud el momento preciso en que se produciría. La distinción entre *Erwartung* (esperanza) y *Naherwartung* (esperanza en que lo que se espera *ist nahe*, es decir, está a punto de llegar) es, pues, que la esperanza (*Erwartung*) escatológica espera igual de confiada que la *Naherwartung* en el retorno glorioso de Cristo, pero además de no saber cuándo se producirá exactamente –al igual que la *Naherwartung*– habiendo asumido ya, exactamente al contrario que esta última, que esa venida puede no tener lugar hasta pasado un larguísimo período de tiempo, el cual podría alargarse incluso miles de años. En la medida, pues, en que la esperanza de la *Naherwartung* tiene como objeto un acontecimiento, la parusía de Cristo, que va a producirse de un momento a otro, lo designado por la *Erwartung* de la *Nah-erwartung* es menos, a efectos de traducción, una «esperanza» que una «espera», en el sentido de un estar en todo momento a la espera de que algo se produzca. Esa espera es además un aguardar con una gran tensión de espíritu un acontecimiento que es inminente: con gran tensión de espíritu porque no se sabe exactamente cuándo va a tener lugar pese a ser inminente. Inminente porque se cree que va a tener lugar de un momento a otro. En este sentido, la teología alemana suele oponer la *Naherwartung* de los primeros cristianos a la *Parusieverzögerung* (dilación de la parusía), dilación que no hubo otro remedio que admitir al tenerse experiencia de que la venida de Cristo se retrasaba. Por ello, finalmente nos hemos de-

«desinterés por la idea y la explicación de la historia»[14]. De hecho, tampoco puede hablarse de «*parcialidad* en la sustracción» de bien original semejante, porque la idea moderna de progreso no fue la heredera de la escatología cristiana, sino la que pasó a ocupar su lugar[15] una vez que los hombres habían dejado ya de concederle crédito.

La argumentación de Blumenberg contra Löwith descansa en buena parte sobre un supuesto que entonces gozaba de gran aceptación, pero que entretanto ha ido quedándose obsoleto: la hipótesis de una radical oposición entre la historia y la escatología. Esta misma hipótesis había inducido a Löwith a concebir la teología cristiana de la historia como el resultado del palidecer de la esperanza escatológica en la inminencia de la parusía. La hipótesis de una oposición entre la teología de la historia y la escatología se fundaba a su vez en otro supuesto, acuñado por los historiadores de la religión, según el cual el verdadero origen de la escatología se encuentra en el dualismo persa. En cambio, lo que tiende a pensarse hoy día es que el surgimiento de la esperanza escatológica en el judaísmo pre-cristiano debe entenderse a partir de los vínculos entre la teología judía de la historia y su evolución con posterioridad al exilio babilónico. Como es obvio, la experiencia cristiana primitiva de la irrupción anticipadora del *escatón* en la persona de Jesús habría modificado esas esperanzas, pero éstas fueron sometidas a ulteriores desarrollos en la figura de la teología cristiana de la historia salvífica. Desde esta perspectiva, la tesis de Löwith de que la filosofía moderna de la historia nace en la teología cristiana de la historia es todavía menos vulnerable. De los argumentos de Blumenberg en contra de Löwith, el único que se mantiene en pie es su tesis de que la idea

cidido a traducir el primer término (*Naherwartung*) como «espera en la inminencia» –en lugar de como «esperanza inminente» o «espera próxima», traducciones con las que es posible encontrarse en algunos libros de teología, pero que fuera de contexto, como aquí ocurre, podrían ocasionar que el lector se llamara a equívoco y pensara que «próximo» e «inminente» hacen referencia a la espera y no a *lo esperado*–; añadiendo a continuación «de la parusía», pese a que Pannenberg no haga referencia explícita a ella, para que el lector tenga en todo momento presente que lo que se espera como inminente, el único objeto de la *Naherwartung* nombrada por el autor, no es nunca otra cosa que el retorno de Cristo. (Nota del traductor.)

14. *Ibid.*, 29.

15. *Ibid.*, 35, cita 33.

de Providencia y la idea de progreso son heterogéneas. En contrapartida, esta última ya no constituye argumento alguno contra Löwith, porque de hecho éste nunca había afirmado lo contrario, es decir, nunca había dicho –como él mismo se encargó de señalar en su escrito de respuesta a las críticas de Blumenberg– que la idea de progreso fuera una *«metamorfosis»* de conceptos teológicos[16]. Aquí Löwith insistía una vez más, con toda razón, en su tesis de que la escatología cristiana y la historia salvífica habían abierto el horizonte a una orientación hacia el futuro, la misma orientación, de hecho, a la que la Ilustración proporcionó un nuevo contenido por medio de la idea de progreso originada según Blumenberg en la experiencia del progreso científico[17]. Sin embargo, en este punto Löwith seguía viendo, como había hecho antes, un proceso de «secularización»[18]. Se trataba, por otro lado, de lo mismo que había afirmado ya Ernst Troeltsch del punto de vista «de un fin último universal que ha de alcanzar la humanidad entera». Para Troeltsch, este fin había sido «secularizado» por la fe en el progreso propia de la filosofía de la historia, viéndose por ello desplazado «desde la esfera de los milagros y de la trascendencia a la de la inmanencia y la explicación natural»[19].

A diferencia de Löwith y de Weber, Blumenberg aplicó la tesis de la secularización no sólo a determinados complejos de ideas –como la ética protestante del trabajo o la filosofía de la historia–, sino también a la cuestión de la relación de la Edad Moderna en cuanto tal, como época histórica, con su antecesora, la Edad Media cristiana[20]. Entre los autores citados por Blumenberg, probablemente sólo en Carl Friedrich von Weizsäcker se encuentre una generalización semejante de la tesis de la secularización. De hecho, para este último «el mundo moderno puede entenderse en líneas generales como el producto de la seculariza-

16. Así K. Löwith en la recensión realizada en colaboración con H. G. Gadamer sobre la obra de Blumenberg: Philosophische Rundschau 15 (1968), 195-209, 198. Para el término «metamorfosis», cf. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 18; para su exigencia de «una substancia persistente», cf. de nuevo la recensión de Löwith, 196s.

17. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 24.

18. K. Löwith, en Philosophische Rundschau 15 (1968) 198s.

19. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, en *Gesammelte Schriften* III (1922), 57.

20. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 50.

ción del cristianismo»[21]. En favor de esta afirmación, Weizsäcker propuso dos ejemplos. El primero de ellos era la dependencia de la asunción «de leyes naturales estrictas y de validez universal» del supuesto constituido por la fe cristiana en la creación[22]. El segundo la transferencia del concepto de infinito actual desde la idea de Dios a la idea de universo[23]. Con todo, la tesis de que el «mundo moderno» ha de entenderse como el «producto de la secularización del cristianismo» transciende ampliamente tales ejemplos aislados. Weizsäcker la tomó probablemente de Friedrich Gogarten, un autor que se había referido ya al mundo moderno como «un mundo secularizado»[24], pero que sin embargo no veía en el fenómeno de la secularización nada que hubiera de enjuiciarse negativamente, sino, al contrario, el proceso por el que el influjo de la fe cristiana en la moderna comprensión del mundo y del ser humano fue traduciéndose en una serie de efectos positivos. Para Gogarten, estos últimos serían, respectivamente, la desacralización del universo como consecuencia de la fe en un Dios transcendencia y el situarse libremente del hombre frente al mundo[25].

Por el contrario, el punto de vista de Blumenberg era que, lejos de ser resultado de la secularización del cristianismo, el paso de la Edad Media a la Edad Moderna constituyó un fenómeno de muy diferente naturaleza. El propósito de Blumenberg era salvaguardar la «legitimidad» de la Edad Moderna y su «patrimonio

21. C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft I Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe* (1964), 178 (versión cast.: *La responsabilidad de la ciencia en la era atómica*, Taurus, Madrid), citado por H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 21.

22. C. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, 110s.

23. *Ibid.*, 180; cf. C. F. Von Weizsäcker, *Die Unendlichkeit der Welt. Eine Studie über das Symbolische in der Naturwissenschaft*, en Id., *Zum Weltbild der Physik* (1943, ^{5}1954), 118-157, donde se dice que para el hombre secularizado de la Edad Moderna el mundo se convirtió en un «sustitutivo de Dios» (153). La objeción de Blumenberg de que la «idea del infinito adolece del signo característico de lo teológico» (H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 52) no tiene en cuenta la transformación en la valoración del infinito y la modificación de este concepto por Gregorio de Nisa –cf. capítulo anterior– ni su fundamental significación para la historia de la teología cristiana.

24. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem* (1953, ^{2}1958), 9; cf. Id., *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952), 149ss, 158s.

25. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 103 y otros.

de ideas», fin al que iba enderezada su tesis de que el ser humano se había visto de tal manera acorralado por el «absolutismo teológico» de la teología de la Baja Edad Media, que no le había quedado otro remedio que autoafirmarse humanamente frente al Dios cristiano. Dicho «absolutismo» se debía, según Blumenberg, a la acción combinada de dos fuerzas: la doctrina ockhamista sobre el poder absoluto de Dios –en la que Ockham se negó a reconocer límite alguno a la omnipotencia divina– y la idea, nacida en la doctrina de la predestinación, de que Dios decide por completo arbitrariamente sobre la salvación o condenación eternas del individuo. Según Blumenberg, al robar ambas al hombre su lugar en el entramado del universo, hasta entonces lleno de sentido, a éste no le quedó otra alternativa que rebelarse contra un Dios semejante a él[26].

La tesis de Blumenberg no resiste a su comprobación histórica[27]. La concepción agustiniana de una predestinación absoluta por la cual es sólo la voluntad divina, libre de toda influencia que no sea ella misma y por completo oculta a los ojos del hombre, la que decide conceder o negar la salvación al individuo, era incomparablemente «más absolutista» que todo lo que la Baja Edad Media había alegado sobre el tema. A diferencia de san Agustín, la doctrina medieval de la predestinación subordinó la decisión de Dios a su conocimiento de la conducta futura del hombre (presciencia) o, al menos, a su presciencia de la conducta futura de aquellos que son excluidos de la salvación. Ésta fue, por ejemplo, la postura de Duns Escoto, a quien Blumenberg, en contra de lo que muy claramente dicen sus mismas palabras, atribuye la idea de la existencia de «condenados sin motivo»[28]. La doctrina de la absoluta omnipotencia divina dibujaba solamente el transfondo oscuro de la gracia que inunda el orden salvífico de hecho querido por Dios (*potentia ordinata*). El rigor de la doctrina agustiniana de la predestinación sólo reaparecerá en figuras marginales, como Gregorio de Rimini, y también, aunque más

26. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 132ss y 165.

27. Expresé ya mis dudas de que no fuera así en mi recensión de 1968 sobre la obra de Blumenberg. Puede leerse en mi libro *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (1972, ²1978), 114-128.

28. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 140. Al respecto, cf. mi recensión de 1968, 123s, en la que hago referencia a mi disertación sobre la doctrina de la predestinación de Duns Scoto (1954).

tarde, en Calvino. En cambio, el voluntarismo teológico de la Baja Edad Media se hallaba muy alejado de la tendencia antihumana que Blumenberg presumía falsamente de él. Frente a la imagen determinista del mundo del averroísmo de inspiración árabe, el principal motivo de preocupación de teólogos como Escoto y Ockham fue preservar la realidad de la libertad, pero no sólo de la libertad de Dios, sino también la del ser humano. Además, Blumenberg pasó totalmente por alto la trascendencia que tuvo la fe cristiana en la encarnación para la idea que el hombre se hizo de sí mismo como un ser cuya libertad, como Hegel juzgó acertadamente, encontraba precisamente en la encarnación de Dios en un ser humano su sanción o confirmación infinita. Si tenemos en cuenta que éste era también el significado poseído por el dogma en la teología de la Baja Edad Media, no se encuentra el motivo por el que la teología cristiana pueda amenazar al hombre en su libertad y derecho a la existencia en un grado tal, como para que la única alternativa aún al alcance del segundo fuera dar un golpe de estado liberador de autoafirmación humana contra el Dios cristiano.

Los documentos que se conservan de la época temprana de la Edad Moderna, desde el siglo XVI hasta principios del siglo XVIII, cierran también filas contra la tesis de Blumenberg. De hecho, no hay apenas un solo pensador importante anterior a Voltaire en el que sea posible reconocer algo similar a una insurrección contra la idea cristiana de Dios. Voltaire mismo luchó antes contra el clericalismo y la sinrazón que contra el Dios del Evangelio, muriendo a continuación en paz con su Iglesia. Y aunque Spinoza se condujo siempre guardando las distancias, muchos de los pensadores más importantes de este período, desde Descartes a Locke y Leibniz, hicieron denodados esfuerzos por interpretar la fe cristiana en Dios de tal manera que fuera compatible con la cambiante imagen del mundo. Un clima en las relaciones de la cultura con el cristianismo que sólo empezaría a experimentar cambios a lo largo del posterior transcurso del siglo XVIII.

Tampoco ha sido Blumenberg el primero en ver la imagen del hombre propia del siglo XVIII como la expresión de una cada vez mayor autonomía del ser humano frente al Dios cristiano. Las críticas de la teología cristiana del despertar (siglo XIX) al racionalismo de la Ilustración, así como, dentro ya de este siglo, los análogos argumentos desarrollados por Barth en su exposi-

ción histórica de la teología más reciente[29], han dado lugar a puntos de vista muy similares con respecto a este asunto, aunque siempre con referencia al siglo XVIII, no al XVII. Pese a lo divergente de su valoración, las exposiciones de Blumenberg y Barth coinciden en diagnosticar la realidad de una fractura histórica que se caracteriza por la emancipación del hombre de los lazos que le unían al Dios del cristianismo. La idea de que en el siglo XVIII se produjo una ruptura de esta índole constituye un lugar común generalmente admitido[30]. Por encima de sus diferencias a la hora de explicar el proceso, también Löwith se mostró aquí, es decir, en lo referente al descubrimiento de que en la Edad Moderna la subjetividad del hombre pasó a ocupar el lugar de la «concepción teológica de Dios como sujeto absoluto», de acuerdo con Blumenberg[31]. Sin embargo, todo esto es verdad sólo cuando se afirma del siglo XVIII y no, como quería Blumenberg, del XVII.

Otro de los rasgos comunes a las dos concepciones mencionadas es la hipótesis de que la fractura histórica de la que surgió la Edad Moderna debe en rigor definirse como una revolución histórico-espiritual. Esta forma de ver las cosas se encuentra tanto en el modelo secularizador como en Blumenberg o en Barth. Sin embargo, es también en este punto donde debe localizarse el error común a todas las exposiciones que describen el paso desde los comienzos de la Edad Moderna a la Modernidad propiamente dicha[32] como una revolución. Este error sería la omisión por todas ellas del hecho, puesto de relieve por Dilthey, de que la verdadera causa de que a mediados del siglo XVIII los fundamentos del sistema social del Estado, el derecho y la moral tuvieran que verse redefinidos sobre una base inmune a los enfrentamientos entre las distintas confesiones religiosas, estuvo en la experiencia

29. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (1947, ²1952), 16ss.

30. También compartido por R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung* (²1950) (versión cast.: *El ocaso de la Edad Moderna*, trad. de J. M. Hernández, PPC, Madrid 1994).

31. Así, K. Löwith en su recensión sobre la obra de Blumenberg: Philosophische Rundschau 15 (1968), 199.

32. Que Blumenberg no establezca esta distinción y hable en términos generales del enfrentamiento de la Edad Moderna con el «absolutismo teológico» de la Baja Edad Media, está relacionado con su deseo de situar la transición entre ambas épocas más de un siglo antes.

de las arrasadoras guerras que siguieron a Reforma y Contrarreforma, y no en cualesquiera impulsos meramente espirituales en esta dirección. Esta base la ofreció la idea de una naturaleza humana común, sobre la que se erigió el que Dilthey denominó «sistema natural» de las ciencias del espíritu: un derecho natural racional, una teoría política con fundamentos iusnaturalistas, una ética basada en la naturaleza humana y, finalmente, incluso una doctrina religiosa edificada sobre iguales fundamentos. Es evidente que todo ello contribuyó a que la naturaleza humana pasase a un primer plano de la consideración. Pero eso no significa que con ello se buscaran socavar las bases de la fe cristiana en Dios. Lo que se pensaba era, bien al contrario, que las doctrinas de la religión y la moral natural eran idénticas a las proclamas evangélicas de Jesús. En este sentido, el deísmo inglés llegó incluso a interpretar el mensaje de Jesús como el restablecimiento de la religión natural, en contra de su desintegración en la superstición pagana y en la legalidad judía. El caso de la Ilustración francesa es diferente, pues ésta sí fue distanciándose de manera progresiva del cristianismo. Pero este distanciamiento, junto al anticlericalismo de la crítica de los deístas a la Biblia y al carácter normativo de la religión y la moral naturales aún sin efecto en Francia, tenía como supuestos el conocimiento de otras culturas religiosas –en especial la china–, así como los éxitos cosechados en su avance por las explicaciones científicas que ya no recurrían a la hipótesis de Dios. Además, como tal no acabaría por imponerse hasta que la fe cristiana fue juzgada tanto de irracional como de innecesaria. En cambio, la vuelta del siglo XVII a la naturaleza humana como base para la refundamentación de Estado, derecho y moral, se hallaba todavía muy lejos de todo ello. Lo más que constituyó fue el requisito previo para que, en una segunda fase, se llegara al abandono no sólo de las polémicas confesionales, sino del cristianismo como tal. Sin embargo, era el mismo cristianismo *eclesiástico* quien con el dogmatismo antagónico de sus enfrentamientos interconfesionales había renegado ya de su aspiración a la universalidad.

A la vez que estos hechos, fueron teniendo lugar los procesos de secularización que han sido objeto de tan acalorada controversia. Al juzgarlos es preciso distinguir la cuestión de si es acertado describirlos mediante la metáfora de la secularización, de otra cuestión –por completo diferente– de si tales procesos o el con-

junto de ellos explican el nacimiento de la Modernidad como época histórica. La primera pregunta merece una respuesta afirmativa, la segunda, en cambio, negativa. En consonancia con ello, es preciso seguir asintiendo a la tesis de Weber de que el *ethos* ascético del trabajo, tan importante para el capitalismo primitivo, recibió sus primeros impulsos de la doctrina calvinista de la predestinación, así como de la modificación, a ella ligada, de la función del *ethos* luterano del trabajo. Evidentemente, esta tesis sigue sin constituir la verdadera explicación del nacimiento del capitalismo en cuanto tal, o del hecho de que la significación de sus primitivas motivaciones religiosas fuera desvaneciéndose paulatinamente en su evolución posterior. Pero eso no es obstáculo para que siga siendo posible ver en la persistencia del *ethos* ascético del trabajo el efecto secularizado de motivaciones originalmente religiosas.

Parece también acertado pensar que la idea moderna de progreso, con su tender a una meta universal que debe alcanzar la humanidad en su conjunto, es efecto de la secularización de la esperanza escatológica cristiana. La razón de que así sea es que la mejor manera de entender este proceso es precisamente como un «cambio de papeles» en los contenidos de la esperanza escatológica cristiana. Así, cabe admitir que la idea de progreso fuera alumbrada independientemente de toda interpretación de la historia en su conjunto, e incluso reconocer que sus verdaderos orígenes se encuentran en la antigüedad clásica. Ninguna de las dos cosas elimina el hecho de que lo decisivo para ver en ella un fenómeno de secularización es justamente «la urgencia con que pasó a ocupar el lugar que la interpretación religiosa de la historia había dejado vacante»[33]. El juicio que ve aquí un proceso de secularización no es ni siquiera rozado por el argumento de Blumenberg de «que la escatología está hablándonos de un acontecimiento que irrumpe en la historia siendo a la vez heterogéneo y transcendente a ella, mientras que la idea de progreso parte de extrapolar hacia el futuro una estructura inmanente a la historia y presente en cada instante del decurso de esta última»[34]. Löwith tenía entonces toda la razón al contraargumentar: «¿Y qué otra cosa puede significar 'secularización' más que eso, es decir, la

33. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 36; cf. 24.

34. *Ibid.*, 23.

posibilidad de mundanizar o convertir en inmanente una referencia originalmente trascendente, enajenándole así su primitivo significado?»[35]. La «sustitución» de los contenidos de la esperanza cristiana por la idea de progreso es ella misma un momento en la «secularización» de la primera. En ese sentido, es de nuevo un acierto reconocer en la filosofía de la historia de la Ilustración francesa la «secularización» de la teología cristiana de entonces. Sólo que con ello no se ha dado aún respuesta a la pregunta de por qué se produjeron procesos secularizadores semejantes. Estos últimos son sin duda la manifestación del tránsito histórico desde los comienzos de la Edad Moderna a la Modernidad propiamente dicha (y no desde la Edad Media a la Edad Moderna como tal). Pero el concepto de secularización no *explica* dicho tránsito. Y es que el paso de una época a otra no debe entenderse como un proceso puramente histórico-espiritual, sino como el resultado de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII y de su, en conjunto, incierto desenlace.

Dentro del marco de la reconstrucción de la sociedad sobre la base de determinadas hipótesis en torno a la naturaleza del hombre es preciso examinar y valorar la relación que guardan la renovación cartesiana de la filosofía y su posterior evolución a lo largo de los siglos XVII y XVIII con la teología cristiana. Atenderemos aquí a dos aspectos: en primer lugar a la autonomía de la filosofía respecto de las doctrinas reveladas; en segundo lugar a sus esfuerzos por proporcionar un nuevo fundamento a la teología filosófica. La reflexión del hombre sobre sí mismo constituye aquí el punto de partida, pero no el fundamento objetivo de la idea de Dios. En contra de la tendencia posterior a hacer del hombre el fundamento de la cultura, situándolo así en el lugar antes ocupado por la divinidad, y explicar la idea de Dios como un producto del psiquismo humano, lo primero fue comprender a ese Dios como primerísima condición de la subjetividad humana y del conocimiento del mundo.

35. K. Löwith, en Philosophische Rundschau 15 (1968) 199.

7

Los nuevos impulsos de la filosofía en los comienzos de la Edad Moderna y su relevancia teológica

Los historiadores llaman hoy «Primera Edad Moderna» al período que se extiende aproximadamente desde el año 1500 hasta la Revolución Francesa, diferenciándolo así de la «Modernidad» posterior. No discutiremos aquí si esta división es plenamente satisfactoria. Numerosos datos parecen indicarnos la conveniencia de situar el final de la Edad Media en el período en que se produjeron la división de la Iglesia occidental y las guerras de religión que nacieron de ella. En cualquier caso, la separación más profunda entre ambos períodos modernos se ha de situar hacia la mitad del siglo XVII, cuando se desvanece el eco de las guerras religiosas que siguieron a la escisión de la Iglesia occidental.

La filosofía recibió en este período numerosos impulsos nuevos. Sin embargo, sólo dos de ellos –con arreglo a los cuales es posible también clasificar el resto de posturas– puede decirse que marquen realmente el inicio de una nueva época. Estos dos impulsos son la renovación cartesiana de la metafísica y el empirismo filosófico fundado por John Locke. Descartes y Locke destacan, además, por haber influido profundamente en la historia del pensamiento posterior, por lo que, al concentrar en ellos nuestra exposición, nos veremos obligados a prestar menor atención a las demás posturas filosóficas de importancia dentro de este período. Por dicho motivo, las referencias que hagamos a figuras como Thomas Hobbes o Henry More, e incluso a pensadores sistemáticos de tanta trascendencia como Spinoza y Leibniz, serán nece-

sariamente escasas. Lo mismo debe decirse del posterior desarrollo del empirismo en la obra de David Hume. Dentro del marco de la presente exposición será suficiente, sin embargo, con que se reconozca la asimilación de todos estos pensadores a los nuevos y fundamentales impulsos comunicados a la filosofía moderna por Descartes y Locke.

1. *La renovación cartesiana de la teología filosófica y los problemas de ella derivados*[1]

En los comienzos de la Edad Moderna, un gran número de pensadores se esforzaron por fundar la filosofía sobre bases completamente nuevas. De todos ellos, la figura más importante es, sin duda, René Descartes (1596-1650). Sin embargo, si Descartes ocupa esa posición de preeminencia no es sólo por haber proporcionado un nuevo fundamento a la metafísica. Como acaba de señalarse, otros autores –entre los que sobresale Nicolás de Cusa– ya habían realizado esfuerzos en esa misma dirección. La trascendencia de Descartes se debe a que su nueva fundamentación de la filosofía se convirtió en el punto de partida de una evolución filosófica dotada de continuidad. En este sentido, desde el siglo XIX en adelante, Descartes aparece dentro de la perspectiva de la historiografía germana como el verdadero precursor del subjetivismo gnoseológico de Kant. A juicio de Max Frischeisen-Köhler y Willy Moog, la filosofía natural de Descartes, gobernada por el ideal de la descripción matemática de la naturaleza, descansa sobre «la conciencia de la majestad del pensamiento constructor». «El sujeto pensante edifica libremente a partir de sí y desde su propia riqueza el nuevo sistema cultural»[2]. El hombre, prosiguen ambos autores, encuentra

1. La moderna investigación francesa de Descartes, orientada fundamentalmente a la comprensión de la refundamentación cartesiana de la teología filosófica, parte sobre todo de H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes* (1962). Entre los precursores y fomentadores de esta nueva perspectiva se cuenta A. Koyré, *Descartes und die Scholastik* (1893, reimpr. 1991). Para la literatura actual sobre Descartes es representativo Jean-Luc Marion, de cuyos trabajos destacaremos aquí especialmente: a *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne*, Paris 1986.

2. F. Überwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* III (1913, [12]1924), 220s.

«sólo en sí mismo el centro inconmovible de toda realidad y verdad: desde el yo conquistamos el mundo». Es posible seguir la pista a esta interpretación por lo menos hasta las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de Hegel, donde se nos dice que Descartes «comienza, al igual que Fichte, con el punto de vista del yo como conciencia por antonomasia», del que «Descartes dice que es el fundamento absoluto de toda filosofía»[3]. Esta manera de ver la filosofía de Descartes arroja todavía la base sobre la que Martin Heidegger erige, en tiempos más actuales, su particular visión del pensador francés. En su exposición de la historia de la metafísica, en efecto, Heidegger presenta a Descartes como el filósofo que, al fundamentar toda certeza en la «subjetividad», supone el inicio de la moderna tergiversación de la ontología[4].

El *error* propio de esta interpretación de Descartes consiste en la equivocada valoración de la función sistemática del *cogito sum* analizado en la Meditación segunda. A decir verdad, el mismo Descartes había declarado que la proposición *ego cogito, ergo sum* es «el primero y más cierto de todos nuestros conocimientos» (*Principios de filosofía* I, 7). Sin embargo, apoyarse en esta última afirmación para concluir que el *cogito* es también la base objetiva de todos nuestros demás conocimientos constituye un manifiesto error. En las *Meditaciones* de 1635, Descartes estará mucho más interesado en demostrar que dicho fundamento, es decir, el sostén en que nos apoyamos para construir todos nuestros conceptos y, en consecuencia, la base de todo otro conocimiento, es en realidad el conocimiento de Dios. La prueba se halla en la Meditación tercera. En ella Descartes nos dice que la idea de infinito, tal y como la encontramos en nosotros, es condición de posibilidad de la aprehensión de todo contenido finito, incluido el yo. Ahora bien, esto último equivale a afirmar que la tesis de la Meditación segunda –por la que el sujeto pensante está absolutamente cierto de su existencia– se sostiene, en lo que respecta a su función fundamentadora, sobre un sustrato o fundamento del conocimiento aún más profundo[5]. Apoyándose en la

3. G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 20, Frankfurt 1971, 130s.

4. M. Heidegger, *Holzwege* (1950; versión cast.: *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid ³1997).

5. R. Descartes, *Med.* III: *Manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius* (versión cast.:

más reciente bibliografía francesa sobre Descartes –particularmente en Henri Gouhier–, ha dicho con justicia Wolfgang Hübener: «sólo podrá acusar a Descartes de ser el primer representante consecuente de un punto de vista antropocéntrico, quien no vea nada más que un mero expediente o camuflaje ideológico en su afirmación de que la certeza y la verdad de toda ciencia dependen exclusivamente del conocimiento del Dios verdadero». Las *Meditaciones*, continúa Hübener, son «un tratado metafísico teocéntrico... que, como anuncia su mismo título, de lo que quieren principalmente ocuparse es de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma»[6]. El célebre *ego cogito, ergo sum* de la Meditación segunda constituye únicamente una estación más en la vía que nos encamina a la fundamentación de la idea de Dios en la intuición del infinito. Esta última, según ha puesto también de manifiesto Jean-Luc Marion, es desde la Meditación tercera el fundamento transcendental (en sentido kantiano) del ego[7]. El recurso a la certeza que de sí mismo tiene el yo pensante –una idea en la que se encuentra una clara alusión a san Agustín– abre, sin duda, el acceso a la idea de Dios. Pero esta última es absolutamente esencial tanto para la autocaptación del yo como para el conocimiento de los objetos mundanales. Lo finito en su totalidad, con inclusión del mismo yo, no puede ser pensado más que como limitación de lo infinito. La caracterización de lo infinito mediante la idea de perfección fue justificada por Descartes mediante la afirmación de que lo limitado es menos perfecto que aquello que contiene «mayor» realidad objetiva (*plus realitatis*) (*Med.* III, 24). Sin embargo, la unión de infinitud y perfección indujo a Descartes a identificar esa intuición de lo infinito –que permite todo conocimiento– con un tener conciencia de Dios como fundamento de todas las cosas.

He aquí, quizá, la principal de las ideas expuestas en las *Meditaciones*. En comparación, el *cogito sum* de la Meditación segunda se limita a resumir en una breve fórmula un argumento que ya había hecho valer san Agustín contra los escépticos an-

Meditaciones en la que se incluyen las objeciones de los distintos autores [entre ellos, Hobbes, Gassendi y Arnaud] y las respuestas de Descartes [en total siete objeciones con siete respuestas], *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducción de Vidal Peña, Clásicos Alfaguara, Madrid 1977).

6. W. Hübener, *Descartes*, en TRE 8 (1981), 503.

7. J. L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 258.

tiguos: si me engaño (como afirma el escéptico), soy[8]. A propósito del *cogito sum*, uno de los principales jansenistas y críticos de Descartes, Antoine Arnaud, observó bien pronto que ésta era una idea de procedencia agustiniana, expresando su asombro –análogamente a como harían intérpretes posteriores– ante el hecho de que Descartes la presentase con grandes aspavientos «como el fundamento de toda su filosofía»[9]. Sin embargo, el origen agustiniano de la idea era tan conocido para Descartes como para el resto de hombres cultivados de su tiempo[10] y constituía muy probablemente un lugar común en la conciencia instruida de la época. Al respecto basta, en efecto, con recordar que el mismo Tommaso Campanella –quien desde su huida en 1634 de Roma a París era miembro, al igual que Descartes, del círculo de Mersenne– había destacado ya dicha idea presentándola como el fundamento de todo conocimiento[11]. Por eso, en su respuesta a Arnaud, Descartes apenas agradeció a este último, y esto sólo irónicamente, el apoyo que le había brindado al «fortalecerle mediante la autoridad del santo»[12]. Según Marion, que Descartes no invocara a san Agustín como autoridad y fuente del *cogito sum* obedeció a que Descartes se servía de la idea agustiniana con un propósito muy diferente al de este último: este propósito era fundamentar racionalmente la afirmación de la substancialidad del alma[13]. Sea o no cierto esto último, la originalidad de Descartes, de la que éste era muy consciente, no se reduce al *cogito ergo sum*, por más que Descartes hiciera de él el punto de partida de su búsqueda de certeza y lo designara como «el primero y más cierto de todos nuestros conocimientos» (*Princ.* I, 7).

8. R. Descartes: *Ego etiam sum, si me fallit* (*Med.* II, 3). Cf. san Agustín, *De libero arbitrio* II, 3, así como *De civitate Dei* XI, 26: *si enim fallor, sum.*

9. Así Arnaud en las cuartas objeciones a las *Meditaciones* de Descartes, citado según ThB 27, 274.

10. Pruebas en J. L. Marion, *Sur le prisme metaphysique de Descartes*, 138s. Fundamental para esta cuestión es la investigación de H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*, Paris 1978.

11. Al respecto, cf. la segunda parte del libro de L. Blanchet, *Les antécedents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris 1920.

12. Descartes en la respuesta a las cuatro objeciones, según PhB 27, 199.

13. J. L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, 140s. Cf. la carta de Descartes a Mersenne del 25. 5. 1637, en AT I, 376, 20s. cf. III, 247, 4-248, 1.

Lo auténticamente novedoso del arranque filosófico cartesiano reside en su afirmación de que la intuición de lo *infinitum* es condición de todo conocimiento de lo finito, incluido el yo propio, y en su nueva argumentación de la existencia de Dios con principio en la idea agustiniana de la certeza del yo. Descartes no fundamentó de manera inmediata su célebre demostración de la existencia de Dios en esta última certeza, sino en la idea de lo infinito siempre presupuesta en la conciencia del yo. Con todo, aquélla, es decir, la certeza que va ligada al yo, constituye el punto de partida de su argumentación. Sin embargo, desarrollar un argumento en favor de la existencia de Dios con principio en el carácter trascendental a priori de lo infinito –como condición de toda aprehensión de contenidos finitos– no resultaba posible sino mediante la vía de la identificación de lo *infinitum* con lo *perfectum*[14]. Al servirse de este razonamiento, Descartes era plenamente consciente de estar abandonando la tradición escolástica que había presidido hasta entonces el desarrollo de tales demostraciones. Al mismo tiempo, era también consciente de estar presentando su fundamentación de la teoría filosófica de Dios en la intuición transcendental de lo infinito como una *alternativa* a las pruebas tradicionales. Estas últimas, objeto de general predilección desde santo Tomás de Aquino, probaban la existencia de Dios partiendo del mundo, es decir, viendo en Dios el primer miembro en la cadena de causas que explican la existencia y el movimiento de las cosas. En su respuesta a las críticas tomistas de Caterus, lo primero que afirma Descartes es que su argumento no procede de la misma manera, es decir, «no está fundado... en haber percibido yo, en las cosas sensibles, cierto orden o sucesión de causas eficientes». Sin embargo, Descartes añade a continuación que esa negativa responde a una intención expresa: «en parte porque he creído que la existencia de Dios es mucho más evidente que la de cualquier otra cosa sensible», y, en parte, porque del hecho de que «yo no pueda comprender cómo puedan sucederse desde la eternidad infinitas causas... no se sigue que tenga que haber una causa primera»[15]. Esto último significa que Descartes rechazaba el razonamiento en que se apoyaba la afirmación aristotélico-tomista de que ha de haber un primer miem-

14. Al respecto, cf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* (1960), 10ss.

15. Descartes en la respuesta a las primeras objeciones, PhB 27, 96.

bro en la serie de causas. Según dicho razonamiento, la existencia de ese primer miembro tiene que admitirse necesariamente, dado que en caso contrario, es decir, de ser posible retroceder indefinidamente a lo largo de la serie, sería imposible la existencia de todo cuanto de hecho existe. Desde Güillermo de Ockham se habían expresado ya muchas dudas con respecto a este presupuesto, fundamental para el propósito de las cinco vías de demostración del de Aquino (*S. th.* I, 2, 3). Además, Ockham buscó hacer valer la imposibilidad del regreso indefinido en la serie de causas sólo respecto de aquellas que, trascendiendo la producción de su efecto, son también indispensables para su existencia[16]. De este modo, Ockham siguió concediendo validez al argumento de la imposibilidad de un regreso indefinido en relación con las causas conservadoras, reconociendo así valor probativo a una demostración de la existencia de Dios con principio en los objetos mundanales. En cambio, a diferencia de Ockham, y como se desprende del fragmento recién citado, Descartes rechazó como absolutamente insuficiente el argumento de la imposibilidad de un regreso indefinido en la serie de las causas. En el pasaje más arriba referido Descartes continúa: «Por eso he preferido fundar mi razonamiento sobre mi propia existencia, que no depende de serie alguna de causas, y que me es mejor conocida que ninguna otra cosa». Descartes vio claramente que las pruebas tradicionales que concluyen la existencia de Dios a partir del mundo fracasan por depender de la hipótesis de la imposibilidad de un regreso indefinido en la serie de causas. No se equivocaba al advertir que esta última hipótesis, sobre cuya validez había expresado Ockham tantas reservas, iba a verse invalidada por la moderna comprensión científica del movimiento asociada al principio de la inercia.

En la meditación tercera, Descartes empieza su demostración de Dios a partir de la idea de infinito presente en nuestro espíritu preguntándose si acaso esta última, como otras representaciones (o «ideas») que se hallan en él, puede ser una idea de la que nosotros mismos somos causa. La respuesta negativa a esta pregunta le indujo a afirmar que Dios, del que tenemos conciencia por medio de la idea de infinito presente en nuestro espíritu, existe

16. G. de Ockham, *Ordinatio* I d. 2 q. 10 (*Opera* IV [1970], 354, 17ss). Al respecto, W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1 (1988), 99s.

también como algo real fuera de nosotros. La idea de infinito, concebida aquí como fundamento trascendental de nuestra conciencia, prueba, pues, la existencia de Dios únicamente asociada a la deducción de la causa de su existencia como tal idea. Pese a ello, hay que esperar a la Meditación quinta para que este argumento, que tomado aisladamente no es todavía del todo convincente, se vea completado por el argumento ontológico. Por medio de este último, es decir, partiendo del contenido de nuestra idea de Dios, y siguiendo por la vinculación de infinitud y perfección, es posible concluir de manera directa la existencia del Dios así pensado (*Med.* V, 7s). En relación con este último punto, debe observarse que la existencia, como algo deducido de la absoluta perfección, no es aquí concebida como una perfección más que se añadiera a las anteriores[17]. El significado de esta última afirmación es que el ser perfectísimo es por su misma naturaleza un *ens necessarium*[18]. Esta idea, es decir, la idea de un ser perfectísimo, se sigue según *Med.* III, 24 de la intuición de lo infinito como condición de todo conocimiento de lo finito. Con todo, es precisamente aquí, es decir, en el tránsito desde la intuición de lo infinito a la idea de lo perfectísimo, donde se nos aparecen más claramente las dificultades de la argumentación cartesiana. En efecto, sólo en caso de que no pudiera ponerse ningún reparo a la transición desde la intuición de lo infinito como condición de posibilidad de toda aprehensión de contenidos finitos a la idea de un ser perfectísimo, podría Descartes eludir la sospecha de que somos nosotros mismos los causantes de esa idea, construida como lo opuesto a nuestra propia imperfección. Con respecto a la intuición de lo infinito, Descartes no había tenido dificultad en disipar esa sospecha, porque dicha intuición es a su vez condición de toda experiencia de lo finito. Pero en el caso de la idea de lo perfectísimo las cosas cambian. El motivo es que podemos muy bien representarnos algo finito y de limitada perfección sin tener que presuponer algo absolutamente perfecto como su condición. Así, pues, la sospecha de que la idea de lo perfectísimo es mera-

17. Descartes en su respuesta a las primeras objeciones, PhB 27, 105s. cf. *Med.* III, 27. Al respecto, D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis* (1960), 14s.

18. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweiss*, 14. No obstante, es dudoso que el argumento cartesiano basado en el concepto de un ser todopoderoso (en la respuesta a las primeras objeciones) salga triunfante de esta sospecha (contra D. Henrich, 15ss).

mente un producto que nuestro espíritu ha construido como el polo opuesto a la imperfección de todo lo finito sólo se vería conjurada si de la determinación más precisa de esa intuición de lo infinito que ha resultado constitutiva de todo conocimiento se siguiera el supuesto de un ser perfectísimo. Por sí sola, la idea de lo perfectísimo no está a cubierto de esa sospecha. El tránsito efectuado por Descartes desde la intuición de lo infinito a la idea de un ser perfectísimo no resulta convincente, y la razón es que la intuición de lo infinito está aquí sujeta a una absoluta indefinición. Por el mismo motivo, tampoco resulta evidente que, como Descartes afirma a continuación, tenga que haber en un infinito que así ha de concebirse más realidad (*plus realitatis*) que en todo aquello que, al ser finito, es concebido por nosotros como negación de esa infinitud (*Med.* III, 24). Más bien transcienden la intuición de lo infinito, así como su idea en cuanto tal infinitud, la diferencia entre la existencia y el no-ser.

En años posteriores, el concepto de lo perfectísimo levantaría una y otra vez la sospecha de que su construcción podría no ser sino el resultado de una proyección y, en tanto que producto de nuestro espíritu, un presupuesto arbitrario, más que necesario, de cualquier actividad espiritual. De ahí que más tarde, especialmente en el caso de Leibniz, el argumento ontológico a partir de la idea de lo perfectísimo fuera completado por una forma del argumento cosmológico en cuya conclusión se brinda la base real para la aplicación del concepto de un ser absolutamente perfecto. No obstante, Leibniz formulará el argumento cosmológico de modo que, a partir de la contingencia del universo, se pueda deducir de manera inmediata la necesidad de presuponer un ser no-contingente, es decir, un ser que es causa de sí mismo (*causa sui*), sin recurrir a la prueba, para entonces desprestigiada, de un regreso indefinido en la serie de causas[19]. En Leibniz, dicho argumento se apoya en el principio de razón suficiente, cuya aplicación implica de manera necesaria la suposición de una primera causa que, en cuanto tal, tiene que ser tanto infinita como perfecta. Sin embargo, el hecho de que el principio de razón sufi-

19. En la *Monadología* (redactada en 1714 y publicada por primera vez por Heinrich Köhler en 1720), Leibniz hace remontarse (37) la conclusión de la contingencia de todo lo individual (según el ser) a un último fundamento «fuera de la serie de causas de las cosas individuales finitas... por infinita que ésta sea» (37). De ahí se sigue que Dios es «absolutamente perfecto» (41).

ciente leibnizianismo estuviera a su vez relacionado con la idea de un ser perfectísimo –en la medida en que la pregunta por una razón suficiente presupone lo imperfecto del punto de partida–, hizo que Leibniz situara de nuevo la idea de perfección absoluta en el punto central de la teología filosófica[20].

La nueva fundamentación cartesiana de la teología filosófica no concitó el aplauso de los teólogos del siglo XVII precisamente. Estos últimos se sentían obligados por Rom 1, 20, a mantenerse firmes en la idea de que el conocimiento de la existencia de Dios se sigue del conocimiento de sus criaturas, aunque es posible que todo ello no fuera más que un pretexto tras el que se escondía su escasa predisposición a desligarse del aristotelismo. Hubo incluso quien sospechó que tras el punto de partida escéptico de la búsqueda cartesiana de certeza se ocultaba un ateísmo inconfeso. Por otra parte, los partidarios de la filosofía de Descartes se decidieron enseguida a aplicar su filosofía natural mecanicista a la exégesis de la Escritura. Interpretaron entonces aquellos enunciados de la Escritura que eran contradictorios con la nueva ciencia de la naturaleza como expresión de una acomodación del Espíritu Santo a la visión del mundo propia de los autores bíblicos en el acto de la inspiración: una visión que, naturalmente, estaba condicionada por el momento histórico en que éstos habían vivido[21]. Resultaron de ello motivos adicionales para desconfiar de la nueva orientación filosófica, al menos entre aquellos teólogos a quienes disgustaba hacer suya una concepción semejante en relación con la inspiración de los escritos bíblicos.

En el siglo XVII y a comienzos del XVIII no se vio en Descartes al fundador de una filosofía antropocéntrica basada en el *cogito*, sino al renovador de la teología filosófica mediante el nuevo punto de partida de la intuición del infinito como primera condición de todos los demás contenidos de nuestra conciencia. Así lo entendieron en el siglo XVII tanto Henry More, cuya filosofía del espacio supuso un estímulo para Newton, como Malebranche, Spinoza o Leibniz. Todos ellos desarrollaron el

20. Cf. las explicaciones de Ph. Clayton sobre Leibniz en su libro sobre la historia de la teología filosófica desde Descartes hasta Schleiermacher.

21. Para el significado de la tesis de la acomodación en el proceso de socavamiento interno de la antigua doctrina protestante sobre la inspiración de los Libros Sagrados, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1 (1988), 44.

nuevo punto de partida cartesiano pese a sus diferencias de acento. Por lo demás, también serían divergentes, tanto entre sí como con respecto a Descartes, las soluciones que propusieran a propósito de la tesis cartesiana de la existencia de dos substancias en el reino de las criaturas: la *res cogitans* y la *res extensa*. Sin embargo, antes de entrar en ello, debemos decir algo con respecto a algunas cuestiones de detalle la idea cartesiana de Dios y sobre su concepción de las relaciones entre éste y el universo.

1. De manera similar a Ockham, Descartes vinculó la idea de un Dios infinito y perfecto con la idea de omnipotencia. Hasta qué punto conocía Descartes la obra del primero constituye, no obstante, una cuestión aún por decidir. Sea como fuere, lo que une a ambos pensadores no es sólo la idea de la absoluta omnipotencia divina, sino una afirmación distinta: la tesis de que en la simplicidad de la esencia divina no existe diferencia alguna entre el entendimiento y la voluntad[22]. Fue esta impugnación de la psicología medieval del Espíritu divino lo que más tarde llevaría a Spinoza a criticar la idea de un Dios personal[23].

2. Para Descartes, la perfección divina se encuentra estrechamente relacionada con la idea de su inmutabilidad. Esta última, unida a la idea de su absoluta omnipotencia, se demostraría de fundamental trascendencia en la filosofía cartesiana de la naturaleza tal y como se expone en sus *Principios*, publicados en 1644, y sobre todo en el escrito *Le Monde* que, si bien había sido redactado a comienzos de los años treinta, no se publicaría hasta la muerte de Descartes.

Desde la óptica cartesiana, las cosas creadas dependen enteramente en cuanto a su ser, aunque también en cuanto a su duración, de la omnipotencia del Creador. Dicha dependencia se mantiene en cada instante de su existencia. Esta concepción se correspondía con la representación atomista cartesiana del tiempo como una secuencia de instantes. Pero, por otro lado, a causa de su inmutabilidad Dios conserva cada cosa tal como la creó. Eso no quiere decir que Dios conserve el universo en su estado inicial, sino que –al menos en lo que a Dios respecta– no sobrevienen cambios. Como consecuencia, todos los cambios naturales se siguen de las cosas creadas y de su interacción mutua. Que

22. Las pruebas en el artículo de W. Hübener sobre Descartes, en TRE 8 (1981), 506.

23. B. Spinoza, *Ethica* (1677) I, schol. a la pr. XVII, cf. pr. XXXII cor. 2.

Dios las conserve tiene como único significado que Dios conserva las cosas *en su estado respectivo*, siendo ésta la base sobre la que descansa el principio cartesiano de la inercia, por el cual cada cosa persistirá en su estado correspondiente, sea éste de movimiento o reposo, siempre que ninguna otra se lo impida (*Princ.* II, 37). Todo cambio está producido por la mutua interacción. Dios creó a las cosas en movimiento y éstas se comunican recíprocamente sus impulsos dinámicos o se frenan en caso de colisión.

De esta manera, Descartes fue dando forma a la imagen de una naturaleza impulsada por fuerzas mecánicas; una imagen que su obra *Le Monde* perfiló ya en 1633, pero que, a causa del proceso inquisitorial contra Galileo, Descartes no entregaría en vida para su publicación, motivo por el cual no apareció hasta 1644. De acuerdo con su exposición, Dios no creó un cosmos ordenado, sino un caos, del que luego va surgiendo por sí mismo un orden cuyo origen se encuentra en los movimientos en remolino de la materia cósmica; de estos últimos van naciendo, según Descartes, los cuerpos celestes y el sistema solar de acuerdo con leyes puramente mecánicas. A causa de su inmutabilidad, Dios no interviene en este proceso. Sin embargo, es precisamente mediante esta última como conserva en todo momento cada cosa en el estado en que se encuentra en ese instante.

La imagen cartesiana del mundo provocó el escándalo de Newton justamente por excluir toda intervención divina en los procesos dinámicos del acontecer natural[24]. Como había hecho antes Henry More, Newton veía en dicha imagen el peligro de que pudiera conducir al ateísmo y en 1687, en sus *Principios matemáticos de filosofía natural*, opuso a ella una concepción alternativa que, sin embargo, y contra sus verdaderas intenciones, sería contemplada durante siglos como el fundamento de una descripción puramente mecánica de la naturaleza. En realidad, el auténtico propósito de Newton había sido proponer como último fundamento de todas las fuerzas dinámicas (del estilo de la *vis impresa*) fuerzas activas no-mecánicas, como la gravitación, en las que observaba la manifestación de la manera en que Dios mueve el mundo creado, análogamente a como el alma racional mueve el cuerpo. A su vez, ésta es la manera en que Dios está presente a ca-

24. Magnífica exposición en A. Koyré, *Newtonian studies* (1965), 93s.

da criatura a través del espacio. En este sentido Newton caracterizaba en la *Óptica* (1706) el espacio como *sensorium Dei*.

La concepción newtoniana de la relación Dios-mundo era, pues, una respuesta a la pregunta por la interacción entre el cuerpo y el alma espiritual, el principal problema dejado en herencia a la posteridad por la filosofía natural cartesiana. En efecto, al lado de Dios, única substancia propiamente dicha por ser la única substancia verdaderamente autónoma (*Princ.* I, 51), Descartes había distinguido dos substancias creadas: la *substantia corporea* y la *mens, sive substantia cogitans* (I, 52). Lo específico de la primera reside en la extensión (*extensio*), mientras que en la *cogitatio* reside lo específico de la segunda, no extensa (I, 53). Su unión en el hombre en forma de cuerpo y alma posee a juicio de Descartes el carácter de un mero vínculo externo[25], siendo precisamente esa autonomía del alma en cuanto substancia la que, en la Meditación sexta, constituye el fundamento de la cuestión de su inmortalidad. Esta última, que sin embargo no llegará a ser en ningún momento tema específico de reflexión, se deduce de la simplicidad indivisible del alma.

El dualismo de las dos substancias, *res extensa* y *res cogitans*, hizo ineludible la pregunta por la manera en que debía representarse su interacción, pues según Descartes apenas es posible concebir que ambas puedan influirse directamente, aunque por otro lado «nuestra alma está dispuesta de tal modo que simples movimientos corpóreos dentro del cuerpo que le corresponde suscitan en ella determinadas representaciones» (*Princ.* IV, 197). Otros pensadores posteriores, influidos por Descartes, propondrían diversas soluciones a esta cuestión. Así, Nicolás de Malebranche († 1715) supuso en Dios, en cuanto creador tanto de uno como de otra, el fundamento para que en caso de producirse cambios en el cuerpo tuvieran lugar también análogos cambios en el alma, y a la inversa. Los cambios producidos en una substancia se convierten, de este modo, en *ocasión* de los cambios correspondientes en la otra, sin que, por otra parte, tenga lugar una influencia recíproca entre ambas. Por este último motivo, dicha concepción recibió el nombre de ocasionalismo. Malebranche expuso su postura en 1674 en sus *Investigaciones sobre la verdad*[26].

25. Descartes, *Princ.* IV, 189, cf. *Les passions de l'âme* (1649; versión cast.: *Las pasiones del alma*, Aguilar, Buenos Aires 1963).

26. N. de Malebranche, *Recherches de la verité* (1674).

Una solución diferente fue la desarrollada algunos años antes por Baruch Spinoza († 1677) en su tesis de la substancia única[27]. Spinoza soslayaba la dificultad representada por la oposición de las dos substancias –*res cogitans* y *res extensa*– admitidas por Descartes, así como por la imposibilidad de representarse su interacción mutua, contemplando ambas como atributos de una sola substancia: Dios. Esta concepción no alejaba a Spinoza de Descartes tanto como cabría suponer. Más bien proporcionaba a Spinoza buenas razones para tenerse por el único cartesiano consecuente. En sus *Principios*, en efecto, Descartes había escrito que, de tomarse rigurosamente el concepto de substancia como una cosa «que no necesita de ninguna otra cosa para existir», debe concluirse «que no hay más que una substancia, y que ésta no es otra que Dios. Pues, como vemos fácilmente, todas las demás necesitan para existir del concurso de Dios. Por eso el nombre de substancia no se predica en el mismo sentido de Dios y de las cosas, *univoce*...» (*Princ.* I, 51). Descartes concebía pensamiento y extensión como atributos que permiten concluir una realidad o «substancia» a ellos correspondiente, aunque siempre dependiente de Dios (I, 52), mientras que Spinoza observaba en dichos atributos los atributos de una única substancia: Dios. Esto último permite comprender la atribución a pensamiento y extensión no sólo de infinitud, sino también de identidad, puesto que, en última instancia, cuerpo y alma no son sino dos aspectos de una misma y única cosa. Sin embargo, Spinoza no se limitó a identificar los fenómenos finitos con el Dios infinito, sino que vio en ellos nada más que «*modi*» finitos de la única substancia infinita. Su filosofía fue, pese a todo, combatida como panteísta o atea, cuando en realidad, como más tarde diría Hegel con razón, hubiera debido ser caracterizada más bien de acósmica, pues Spinoza, en efecto, no polemizaba tanto contra la existencia de Dios, como contra la existencia de un mundo autónomo e identificable al lado del ser divino. Como es obvio, esta concepción era irreconciliable con la fe bíblica en la creación, donde se afirma (aunque dentro de unos límites) la existencia autónoma de lo creado como finalidad interna del acto creador. En este punto se situaba, asimismo, la más profunda divergencia entre Spinoza y Descartes.

27. B. Spinoza, *Renati des Cartes principiorum philosophiae* Pars I y II (1663). Esta tesis es el centro de la obra principal de Spinoza, *Ética* (cf. allí I, prop. XIV), aparecida póstumamente el mismo año de su muerte, 1677.

Este último contemplaba todos aquellos seres que no son Dios como producto contingente de la omnipotencia divina. En cambio, Spinoza se situaba dentro de la tradición de una filosofía panteísta de la naturaleza como la de Giordano Bruno. Esta filosofía, expuesta ahora con ayuda de los recursos de la descripción matemático-mecanicista cartesiana de la naturaleza, se convertirá en la base de la influyente crítica espinozista de la Biblia, aparecida anónimamente en 1770 con el título de *Tratado teológico-político*.

También la monadología de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) debe entenderse como una respuesta a los problemas que había dejado sin resolver la filosofía de Descartes, en especial los relativos a la cuestión de la interacción de alma y cuerpo y a la pregunta por la relación de ambos con Dios. Aunque Leibniz se mantuvo en todo momento fiel al nuevo punto de partida de la teología filosófica cartesiana, no dudó en vincular el argumento ontológico cartesiano a partir de la intuición de lo infinito (y su perfección) subyacentes a nuestro espíritu con una nueva interpretación del argumento cosmológico. Leibniz entendía este último como la deducción, a partir de lo contingente de toda existencia finita, de un ente por sí mismo subsistente (y en dicha medida necesario). A continuación, Leibniz buscó su propio camino atendiendo a la relación entre el mundo de los cuerpos y el ser del alma. En este punto, tanto Descartes como Malebranche y Spinoza provocaban su insatisfacción. Spinoza por no dejar sitio en su filosofía a la existencia independiente de seres finitos y contingentes, y por negar tanto su libertad como la libertad de Dios al crearlos. Leibniz rechazó también la solución de Malebranche, en este caso por coincidir con Descartes y Spinoza en que la idea de un Dios forzado a intervenir continuamente en su creación es incompatible con la perfección que debe atribuírsele como creador: una idea que Descartes había expresado antes mediante el concepto de inmutabilidad. Así, pues, también Leibniz tenía presente la imagen de un mundo natural que no necesita de la intervención divina, en oposición a la posición newtoniana defendida por su adversario Samuel Clarke. Sin embargo, Leibniz no pensaba que este mundo natural pudiera descansar sobre el concepto cartesiano de la *res extensa*. En contra de Descartes (cf. *Princ.* II, 4), pero al igual que Newton, Leibniz no definía el concepto de cuerpo únicamente por medio de la extensión. En realidad, el primero en

definir el cuerpo de manera sistemática por medio de las propiedades de masa o densidad (*quantitas materiae*) había sido Newton[28]. Por otra parte, Newton definía aún más exactamente la masa como una fuerza inherente (*vis insita*) al cuerpo que se expresa en su inercia (como resistencia al cambio)[29]. De manera muy similar, Leibniz comprendió la masa del cuerpo como la expresión de la fuerza que le es inherente[30], interpretación que constituyó el fundamento para su doctrina de las totalidades naturales o mónadas, cada una de las cuales es a su manera una reproducción de la Gran Mónada divina. Sin embargo, Leibniz concibió a continuación los cuerpos como formas de manifestarse de las mónadas[31], superando de este modo el dualismo cartesiano de la *res extensa* y la *res cogitans*. Sin duda, volvía aquí a suscitarse la dificultad cartesiana de que dos substancias distintas, por ser *per definitionem* independientes, no pueden influir directamente la una en la otra. Esta dificultad adopta en Leibniz la forma de que las mónadas no se influyen mutuamente (*Monad.* §§ 63-70), limitándose a reflejar el orden universal fundado en la mónada divina (§ 56). En el plano de los fenómenos corpóreos este último se manifiesta en las relaciones mecánicas entre los cuerpos (§ 51s, cf. § 61). Y ésta es, precisamente, la «armonía preestablecida» leibniziana entre el orden de las mónadas y el orden mecánico de los fenómenos corpóreos (§ 79s).

A la hora de emitir un juicio sobre la relevancia teológica de esta filosofía conviene notar que, en el pensamiento leibniziano, la cuestión de la dependencia de la realidad creada con respecto a la *voluntad* divina apenas tenía importancia en comparación con la fundamentación del orden universal en la *sabiduría* divina (*Monad.* § 46). Éste es, muy probablemente, el motivo de que Leibniz coincidiera con Spinoza en rechazar la intervención de Dios en el curso natural de los fenómenos y terminara renunciando a la hipótesis de los milagros en su sentido tradicional de acontecimientos ajenos, aunque no contrarios, al orden natural. En efecto, lo que a nuestros ojos es un milagro está en realidad previsto –en cuanto tal hecho– en el orden universal fundado en

28. M. Jammer, *Der Begriff der Masse in der Physik* (1960), edición alemana (1964), 66ss.

29. I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) I, d. 3.

30. M. Jammer, *Der Begriff der Masse in der Physik*, 83ss.

31. G. W. F. Leibniz, *Monadología* §§ 63-70.

la sabiduría de Dios. Lo mismo debe decirse del pecado y del mal, los cuales tienen su razón de ser en la inevitable imperfección de los entes creados, es decir, finitos, como expuso Leibniz en la *Teodicea* (1710). No obstante, Leibniz afirmaba que los hombres son libres de elegir entre distintas posibilidades (I, 52): una libertad prevista como tal por Dios, siendo además parte constitutiva, junto con sus consecuencias, del orden universal fundado en la sabiduría divina.

Las dificultades de la distinción cartesiana entre la *res extensa* y la *res cogitans*, así como las diferentes soluciones que al respecto fueron proponiéndose hasta llegar a Leibniz, descansan en su conjunto sobre la definición entonces usual de substancia. Según esta última, una substancia es un ente que existe de manera independiente y que, por ello, no puede depender de ninguna otra substancia (excepto Dios). Con todo, el verdadero problema vino dado por la ausencia de una adecuada explicación del vínculo entre los conceptos de substancia y relación. Las relaciones eran todavía concebidas como determinaciones accidentales de la substancia, en lugar de, a la inversa, entrever en el concepto mismo de substancia la expresión de una relación, a saber, aquélla que le hace dependiente del concepto opuesto –pero complementario– de accidente. La formulación de este punto de vista tendría que esperar a Kant. En la vía que condujo hasta él, las diferencias cualitativas tuvieron todavía que verse reducidas a definiciones de relaciones. Esto último sucedió con John Locke.

Como puede verse, la teología no participó directamente en todo este proceso, a pesar de que tanto la discusión en torno a si era o no posible conciliar la intervención divina en el curso de la creación con su perfección como divinidad, como los nuevos puntos de vista sobre el alma y su interacción con el cuerpo, afectaban directamente a sus intereses. Análogamente, la alteración de la definición del vínculo entre las categorías de substancia y relación no podía tener otra consecuencia que la alteración de la definición de la relación Dios-mundo. El hecho de que la teología ya no acompañara a la filosofía en la discusión de los problemas –como había hecho en los primeros tiempos de la Iglesia y durante la Edad Media– manifiesta la debilidad del pensamiento cristiano en los comienzos de la Edad Moderna. En contrapartida, son precisamente los filósofos, al menos hasta Schelling y Hegel, quienes salvaguardarán los intereses teológicos y cristia-

nos. Esto último puede afirmarse sin temor a equivocarse de autores como Descartes, Newton, Malebranche, Leibniz e incluso, aunque de otra manera, de Kant y sus continuadores. Pero, ¿cuál fue la actitud del empirismo inglés al respecto?

2. *John Locke y el empirismo*

Hijo de un jurista (*attorney*) que había sido oficial del ejército parlamentario en la guerra civil inglesa, John Locke nació en 1632, asistió a la escuela londinense de Westminster y en 1652, contando por tanto veinte años, fue a estudiar al *Christ Church College* de Oxford, donde en 1658 alcanzaría el grado de *magister*. Locke se inclinó entonces hacia los estudios médicos y científicos, pero en 1667 pasó a Londres, donde se convirtió en secretario de Lord Ashley, más tarde conde de Shaftesbury y Lord canciller bajo el reinado de Carlos II. Como secretario de Shaftesbury, Locke se vio envuelto en los conflictos de este último con la Corona, motivo por el cual en 1675 se refugió en Francia durante cuatro años. Tras una estancia intermedia en Londres entre los años 1679 y 1683, Locke partió nuevamente al exilio, en esta ocasión a Holanda, de donde no volvería hasta 1688, en compañía de Guillermo de Orange, convirtiéndose en uno de los principales intelectuales de la *Glorious Revolution*, así como en intérprete autorizado de sus ideas sobre la tolerancia y sobre la libertad individual. Su primera Carta sobre la tolerancia había sido todavía escrita en Holanda, dedicada al remontrante* Philip Limborch, como también su *Treatise of Government*. Ambos escritos fueron primero publicados anónimamente. En 1690 fue publicado *An Essay Concerning Human Understanding*, esta vez con el nombre de Locke, así como la segunda Carta sobre la tolerancia. Una tercera Carta apareció en 1692, siguiéndole

* Partidario de Arminio, teólogo holandés a quien se debe una interpretación menos rigurosa de las doctrinas originales de Calvino, en la que impugnaba el dogma de la doble predestinación y afirmaba que la gracia se ofrece a todos los hombres sin excepción. Arminio fue criticado por su contemporáneo y colega Gomarius, partidario de un calvinismo estricto. Los enfrentamientos entre remontrantes o arminianos y contrarremontrantes o gomaristas culminarían en el sínodo de Dordrecht (1617) con la condena de los primeros. El significado original de la palabra remontrante es «contestatario». (N. del T.)

en 1695 *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*. Después, y hasta su muerte en 1704, Locke se ocuparía de problemas de exégesis bíblica.

a) *La gnoseología*

Locke había sido ganado por John Owen[32] para la causa de la tolerancia desde sus años de estudiante en Oxford. Las cuestiones relativas a la fundamentación del conocimiento religioso y moral parecen haberle ocupado desde sus primeros años como secretario de Shaftesbury, en concreto desde que en 1670 se consagrara por dicho motivo a la tarea de investigar con más detenimiento el alcance de nuestras facultades cognoscitivas. Durante una conversación en su círculo de amigos, escribe en la *Epistle to the Reader* que abre el ya citado *Essay*, Locke percibió claramente «*that before we set ourselves upon inquiries of that nature, it was necessary to examine our own abilities, and see what objects our understanding were, or were, not, fitting to deal with*»[33] («que antes de meternos en disquisiciones de esta índole, era necesario examinar nuestras aptitudes y ver qué objetos están a nuestro alcance o más allá de nuestro entendimiento»).

Descartes –quien según Campbell Fraser fue el filósofo que mayor influjo ejerció sobre Locke, especialmente a través de su método introspectivo– había impresionado ya a Locke siendo estudiante en Oxford[34]. Pese a ello, este último rechazaría una de las hipótesis fundamentales de la filosofía cartesiana, la tesis de la presencia en nuestro espíritu (*mind*) de ideas que éste poseería por naturaleza, *innate ideas* (*Essay* I). Locke no había tenido dificultad en asumir el concepto cartesiano de idea como designación de todos los pensamientos y representaciones que encontra-

32. Por entonces John Owen era deán del *Christ Church College* y vicecanciller (Cromwell era canciller).

33. El *Ensayo* de Locke se cita según la edición de A. Campbell Fraser (1894, reimpresión 1959). Allí se encuentra la cita referida (vol. I, 9). (Existe una versión castellana del *Ensayo* de Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Mª Esmeralda García, con una introducción de Sergio Rábade. Editora Nacional, Madrid 1980).

34. A. Campbell Fraser en su «Introducción» al *Ensayo*.

mos en nosotros. Pero, a su juicio, todos estos contenidos de nuestra conciencia tienen su origen en la percepción sensible o en la reflexión sobre su contenido[35]. Locke llamó también a dichas reflexiones *operations of our own mind* (II, 1, 4 «operaciones de nuestra propia mente»), las cuales se refieren a las impresiones que recibimos a través de nuestros sentidos (II, 1, 4: *reflect on and consider* «cuando el alma reflexiona sobre ellas y las considera»). Entre ellas se cuentan *perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing* («ideas de percepción, de pensar, de dudar, de creer, de razonar, de conocer, de querer»).

Antes de recibir impresiones (*particular ideas*) por medio de los sentidos, nuestra conciencia (*mind*) no es para Locke más que una cámara vacía (*empty cabinet*). Esta última da nombres a todas esas impresiones. En la medida en que aplica el mismo nombre a casos distintos surgen las ideas generales o abstractas (I, 1, 5). Estas últimas nunca son innatas, sino siempre adquiridas. Esto último es cierto incluso de nuestro conocimiento de la aritmética y de verdades matemáticas tales como «cuatro más tres son siete». En efecto, todos los niños han de aprender esas verdades, siendo ahí donde Locke veía la prueba de que su conocimiento no puede ser innato (I, 1, 6). En su opinión, tampoco se pronuncia en contra de ello el asentimiento universal y constante que los hombres prestan a dichas verdades. Hombres adultos y racionales afirman estas últimas como evidentes, pero su conocimiento no es por ello aún innato (I, 1, 18; cf. IV, 2, 1).

Leibniz someterá a crítica la argumentación lockiana en una obra que se enfrenta apartado por apartado con el *Ensayo* de Locke: el *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*[36]. En este libro, Leibniz insiste en la idea de que el conocimiento que tiene nuestra alma de todas las verdades racionales es innato, especialmente el relativo a las verdades de la aritmética y la geometría (I, 1, 5), aunque también el relativo a las leyes fundamentales de la lógica, como el principio de no-contradicción (*ibid.*, 18) y, sobre todo, los conceptos universales fundamentales de los estoicos (I, 1, 2), por consiguiente también la idea de Dios. Todos estos conocimientos que los hombres compartimos están ciertamente presentes en nosotros *d'une manière virtuelle* (de una manera vir-

35. J. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, 1, 2s.

36. Leibniz terminó este escrito en el año 1704, pero no lo publicó al morir Locke ese mismo año, de modo que apareció póstumamente en 1765.

tual) siendo ésta la manera en que Leibniz explica el hecho de que, pese a que dichas verdades se encuentran ya en nosotros, los niños tienen todavía que aprenderlas (11). En este sentido, debemos nuestro conocimiento de ellas a la reflexión de nuestro espíritu, pero no –como afirmaba Locke– a una reflexión sobre las impresiones que recibimos a través de los sentidos, sino a la reflexión de la conciencia sobre sí misma. A juicio de Leibniz se da, por tanto, un conocimiento virtual (25) de las verdades de razón que llegan a nuestra conciencia con ocasión de nuestra experiencia sensible (20) o por la atención que a ellas les dedicamos (I, 2, 1). Leibniz podía así explicar más fácilmente que Locke la coincidencia de los adultos en las verdades fundamentales de la lógica y de la matemática. Sin embargo, Locke se había anticipado en cierta medida a la tesis de Leibniz al plantearse a sí mismo la objeción de si podemos poseer un conocimiento implícito, en lugar de explícito, de tales verdades (*Essay* I, 1, 22). Locke opinaba, no obstante, que suponer en cada hombre un conocimiento implícito de todas las ecuaciones matemáticas es absurdo. De lo único que puede entonces hablarse es de la *capacidad* racional de aprehenderlas (*that the mind is capable of understanding and assenting firmly to such propositions* [«que la mente es capaz de entender y asentir firmemente a tales proposiciones»]. La disputa no consiguió resolverse ni en uno ni en otro sentido.

Kant buscará más tarde una vía intermedia entre ambas concepciones al hablar, en la *Crítica de la razón pura* (1781), no tanto de conocimiento innatos, como de funciones del entendimiento que preceden a toda experiencia y asimilan las impresiones recibidas. Subraya así la productividad de nuestra razón en el conocimiento de las verdades lógicas y matemáticas, eliminando la hipótesis, que Locke juzgaba absurda, de que todas esas verdades forman parte hasta en sus más mínimos detalles de la conciencia de cada ser humano. Con todo, Kant insistirá en la independencia de los conocimientos lógicos y matemáticos respecto de la experiencia. Al respecto resulta decisiva la insistencia en la productividad de la razón humana, en relación con la cual existía ya un punto de partida en la observación de Locke a propósito de la capacidad que tenemos los hombres para comprender dichas verdades y asentir a ellas. Por otro lado, Kant relaciona igual de estrictamente nuestras capacidades productivas –fundadas en la razón e independientes de toda experiencia– con la elaboración de

las impresiones sensibles. En comparación con Kant, el único punto en que las afirmaciones de Locke resultan harto más vagas es en sus juicios relativos a la elaboración de las impresiones sensibles por la reflexión, como él mismo acostumbra a señalar.

En el libro tercero del *Essay*, Locke distingue entre las ideas simples y complejas. Ideas simples son las cualidades sensibles, como por ejemplo las cualidades de la luz y los colores (III, 4, 11), aunque también las ideas de las cosas concretas (*substances*) que están fuera de nosotros (III, 4, 1s). Según Locke, las ideas simples son siempre manifestación de la realidad de las cosas tal y como éstas existen fuera de nosotros (II, 30, 2), por más que en este caso convenga distinguir entre cualidades primarias y secundarias. Se denominan cualidades primarias aquellas que son inseparables de un cuerpo, como la extensión, la solidez, la forma y la movilidad (II, 8, 9). Colores, sonidos, y cualidades táctiles dependen, en cambio, de nuestros sentidos. La distinción lockiana entre cualidades primarias y secundarias, en la que se manifestó de manera filosófica la comprensión de la realidad propia de la ciencia y de la matemática modernas, será después criticada por aquel punto de vista para el cual todas las impresiones están *condicionadas* por nuestra subjetividad, sin limitar por tanto esta última circunstancia a la aprehensión de las cualidades secundarias. Por ello, Kant vio también en las cualidades primarias de la extensión, la solidez y la forma, así como en la idea de la substancialidad de los objetos, la manifestación de las funciones del entendimiento con que se elaboran las impresiones recibidas de los sentidos. Por su parte, Alfred North Whitehead combatirá la «disociación de la naturaleza» que subyace a la distinción lockiana entre cualidades primarias y secundarias[37]. Más aún, Whitehead criticó también el dualismo cartesiano de espíritu y materia que se encuentra en su trasfondo y al que, además de verse seguido por Locke, Kant permaneció aferrado cuando opuso la subjetividad del espíritu a la cosa en sí, es decir, tal como existe fuera de nosotros. Whitehead trató de escapar a este dualismo atribuyendo subjetividad a los procesos materiales en las relaciones mutuas entre acontecimientos aislados, de manera que la sub-

37. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (1919), Cambridge UP 1964, 43s (versión cast.: *El concepto de naturaleza*, trad. de Jesús Díaz, Gredos, Madrid 1968). Cf. la página 27, donde se nombra explícitamente a Locke como el destinatario de esta crítica.

jetividad de nuestro espíritu en relación con las impresiones recibidas se convirtiera en un simple caso específico de un hecho más general (la subjetividad de todo lo real). Por su parte, el idealismo alemán concebirá las relaciones materiales de manera inversa, es decir, como modalidades aún incompletas de manifestación del espíritu.

Siendo la doctrina lockiana de las ideas simples; con su distinción entre cualidades primarias y secundarias, uno de los aspectos más problemáticos de la filosofía y la tradición empirista fundada por Locke, sus opiniones relativas a las ideas complejas y a su significado para nuestro conocimiento están por ello menos hipotecadas de lo que se podría pensar. Ideas complejas son, por ejemplo, la representación de una estatua o de un arco iris. De lo que aquí se trata es, por tanto, de la combinación de varias ideas simples –en el caso del arco iris de la combinación de varios colores (III, 4, 12)–. Las ideas simples, por su parte, están ligadas a través de los nombres que las designan (III, 4, 2) a ideas abstractas, que Locke llamó también *mixed modes* por estar referidas a lo dado en concreto (III, 5), aunque en este caso como conceptos de géneros y especies, es decir, como *abstract ideas* (III, 5, 1). Dichas ideas abstractas no están, como las cualidades secundarias, condicionadas subjetivamente, sino que, según Locke, pueden ser también creaciones arbitrarias de nuestro entendimiento (III, 5, 2s). Locke se mostraba aquí como un nominalista, a lo que Leibniz opuso la réplica de que dicha arbitrariedad «se encuentra únicamente en los nombres y en ningún modo en las ideas» (*Nouveaux Essais*..., III, 4, 17). Entretanto, Locke pudo admitir lo arbitrario de nuestra formación de las ideas abstractas porque no consideraba que éstas representasen de manera inmediata la forma de nuestro conocimiento. De hecho, según él sólo tenemos conocimiento de las relaciones de nuestras ideas en lo relativo a su acuerdo o desacuerdo (IV, 2, 1). Locke aquí distingue entre un conocimiento *intuitivo* –por ejemplo, que lo blanco no es negro, que un triángulo no es un círculo– y un conocimiento demostrativo, en el que la relación entre las ideas no es captada de manera inmediata, sino por mediación de otras ideas. El conocimiento fundado en demostraciones posee, según Locke, mucha menor certidumbre que el conocimiento intuitivo, del cual depende la certeza y evidencia de todo nuestro saber (IV, 2, 1). El conocimiento basado en la combinación de ideas se expresa en

propositions, es decir, juicios (IV, 1, 2s), siendo únicamente en el dominio de estos últimos donde hacen su aparición la verdad y la falsedad –como ya había señalado Aristóteles (*Met.* 1027b 18ss, *De interpretatione* 17a 2s)–. Sin embargo, sólo se encontrará verdad *real* (*real truth*) en aquellos juicios que no se refieren únicamente a la relación entre las ideas, sino a la relación entre éstas y los objetos o substancias (IV, 5, 8).

b) *El conocimiento de Dios comparado con el conocimiento natural y la credibilidad de la revelación cristiana*

Después de reseñar brevemente el procedimiento por el que Locke deduce los contenidos de nuestra conciencia de las impresiones de los sentidos y de la reflexión, resulta posible discutir la aplicación de sus puntos de vista al conocimiento de Dios.

Su rechazo de la existencia de ideas innatas impide a Locke apoyarse –como había hecho Descartes– únicamente en la naturaleza de nuestro espíritu para explicar la idea de Dios. Esta última, al igual que todos los demás contenidos de nuestra conciencia, deberá entonces proceder de la experiencia. Sin embargo, la experiencia en la que Locke está aquí pensando en primer término no es otra que el conocimiento de nuestra propia existencia, la más fundamental entre las que poseemos en relación con nosotros (IV, 10, 2ss). De hecho, es precisamente teniendo conocimiento de nosotros mismos como, según Locke, tenemos a la vez conocimiento inmediato de Dios. Por eso puede decirse que no sabemos de la existencia de los objetos que existen fuera de nosotros sino por mediación de nuestros sentidos, a excepción de la existencia de Dios, de la que tenemos certidumbre por nuestro conocimiento de nosotros mismos (IV, 17, 2). ¿Cómo es esto último posible? Somos inmediatamente conscientes lo mismo de nosotros como seres finitos que de la existencia de los demás objetos que nos rodean. Sin embargo, en ese saber de nuestra propia finitud está ya contenida la idea de Dios: en efecto, algo tiene que existir desde la eternidad, ya que de la nada nada viene (IV, 10, 8: *something must be from eternity*, cf. IV, 10, 13). Aquí Locke pasa por alto el problema del regreso infinito presuponiendo (ciertamente sin desarrollar ese supuesto)

que algo ha de haber al principio que exista por sí mismo. En cambio, Leibniz fundamentará mucho mejor este último paso concluyendo la existencia de dicho principio, es decir, de un ser que existe por sí mismo (y por tanto de manera necesaria), a partir de lo que es o existe contingentemente. Así pudo manifestarse críticamente con respecto a la forma del argumento lockiano (*Nouveaux Essais...*, IV, 10, 6) y, en concreto, con respecto a la hipótesis de que ese algo que existe desde toda la eternidad tiene que ser un ser eterno. De admitirse este último paso, a Locke le bastaba ya únicamente con aclarar cuál es este ser que existe desde la eternidad. Con relación a este último punto, sin embargo, Locke sostenía el mismo punto de vista que Descartes –para él (como para Descartes) no hay más que dos géneros universalísimos de entes, objetos materiales y seres pensantes (*Essay* IV, 10, 9)–, por lo que Locke llegó sin dificultad a la conclusión de que aquello que existe desde la eternidad tiene que ser un espíritu (*cogitative being*, IV, 10, 10), ya que sólo un espíritu podría crear seres pensantes como nosotros. Por lo demás, como principio de todos los demás seres, el espíritu eterno tiene también que ser omnipotente. De manera análoga, Locke fue deduciendo toda la larga serie de las propiedades fundamentales del tradicional concepto de Dios a partir de la idea de un ser espiritual eterno que, como principio de todo lo demás, existe por sí mismo. Locke opinaba que la certidumbre del conocimiento de Dios así adquirido es mayor que la de todo aquello que no conocemos inmediatamente a través de nuestros sentidos. Más aún: *I presume I may say, that we more certainly know that there is a God, than that there is anything else without us* («... creo que puedo afirmar que conocemos con mayor certidumbre que existe un Dios que cualquier otra cosa que esté fuera de nosotros», IV, 10, 6). Para Locke, por tanto, sólo la evidencia de nuestra propia existencia, sobre la que descansa la conclusión de la existencia de Dios, resulta mayor que la evidencia de la existencia de este último. En este punto Locke tuvo que detenerse. Al observar en el conocimiento de Dios –al igual que en el resto de nuestros conocimientos– un conocimiento adquirido empíricamente, no pudo secundar la tesis de Descartes según la cual, como presupuesto de la conciencia que tenemos de nosotros mismos, la existencia de Dios es para nosotros incluso aún más cierta que nuestra propia existencia.

Por tanto, por mucho que Locke acentuara la certidumbre de nuestro conocimiento de Dios, tanto más escéptico se mostró en lo relativo a nuestra aptitud para el conocimiento de la naturaleza; un juicio que sorprende en un hombre que era él mismo un científico y que, además, había admirado y saludado con los más grandes elogios la publicación de los *Principia* newtonianos dos años antes de la conclusión de su *Essay*. Sin embargo, según este último las verdades ciertas y universales no pueden obtenerse más que en el ámbito de las relaciones entre ideas (IV, 12, 7) y, por tanto, sobre todo en la matemática. Con respecto a la moral, Locke confiaba en alcanzar un saber de similar exactitud (IV, 12, 8; cf. IV, 12, 11), mientras que, en su opinión, nuestro conocimiento de los objetos naturales se encuentra limitado por el hecho de que no poseemos una representación exacta de su ser real y tenemos, en consecuencia, que atenernos a los experimentos (IV, 12, 9). Este es el motivo de que la ciencia natural no pueda alcanzar jamás el estatus de una ciencia rigurosa: *natural philosophy is not capable of being made a science* (IV, 12, 10). En consecuencia, nuestro conocimiento de la naturaleza permanece, por un lado, circunscrito al testimonio de los sentidos y de los experimentos y, por otro, a las hipótesis (IV, 12, 13). A causa del radio minúsculo del conocimiento real, los hombres no pueden dentro de este ámbito trascender el dominio de la conjetura, de los juicios probabilísticos (IV, 14, 2). La aceptación de estos últimos no posee la certidumbre del conocimiento intuitivo o demostrativo, sino que es una cuestión de plausibilidad y creencia (IV, 15, 3), siempre dependiente de su acuerdo (*conformity*) con lo que conocemos con seguridad (cf. IV, 16, 12: *analogy*) y de la credibilidad de los testigos (IV, 15, 4).

En correspondencia con nuestro tener que limitarnos a juicios de probabilidad se hallan también la multitud de las opiniones en las ciencias experimentales y la necesidad de tolerar las opiniones ajenas (IV, 16, 4). Con ello, sin embargo, se abre también el horizonte para que puedan manifestársenos sucesos extraordinarios o sobrenaturales (IV, 16, 13), o para que se nos comunique una revelación divina, que en ambos casos trascienden nuestro conocimiento y nuestra capacidad de juicio (IV, 16, 14). Locke se había pronunciado sobre el concepto de milagro en su breve *Discourse on Miracles* del año 1702 (publicado en 1706). Un milagro es allí un suceso que, trascendiendo la capacidad de comprensión del

observador, y mostrándose en su opinión contrario al curso acostumbrado de la naturaleza, es tenido por este último como algo divino: *a sensible operation, which, being above the comprehension of the spectator, and in his opinion contrary to the established course of nature, is taken by him to be divine*. Su oposición al curso normal de la naturaleza se vuelve, pues, algo relativo al limitado conocimiento de ésta por parte del observador –punto en el que Locke discurre análogamente a san Agustín, aunque de diferente manera que en la tradición escolástica–. El resultado es que los juicios sobre lo milagroso del suceso pueden variar incluso cuando no se discute el suceso en sí mismo: *that will be a miracle to one which will not be so to another* («lo que a ojos de uno es un milagro, no lo es a ojos de otro»)[38]. Para Locke, por tanto, no basta con que un suceso transgreda las leyes naturales para ver en él un milagro; una concepción que, compartiendo sus puntos de vista, defendería también frente a Leibniz Samuel Clarke.

A causa de la certidumbre de nuestro conocimiento de Dios, nada hay en principio de irracional en la fe, que como asentimiento a la revelación es en sí misma algo por completo razonable: *an assent founded on the highest reason* (IV, 16, 14, «un asentimiento fundado en la más alta de las razones»). Cierto que dicho asentimiento presupone que estemos seguros de que se trata realmente de una revelación divina, pues de no ser así estaríamos exponiéndonos a los peligros del error y el fanatismo. Con todo, el criterio decisivo con respecto a la cuestión de si hemos de prestar crédito a la tradición religiosa cuando afirma comunicarnos una revelación de Dios es, en último término, un criterio negativo: una revelación que viene realmente de Dios no podría ser jamás contradictoria con la razón de que nos ha investido nuestro Creador. De lo contrario, Dios tendría que contradecirse a sí mismo. Ésta es también la razón de que la revelación divina no pueda nunca ser contraria a aquello que conocemos intuitivamente y, por tanto, tampoco a la religión natural o las leyes morales[39]. Por lo demás, la cuestión de si una aseveración o un libro

38. J. Locke, *Works*, vol. 9 (1823, reimpresión 1963), 256. Para san Agustín y el concepto escolástico de milagro, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 60s.

39. J. Locke, *Essay* IV, 18, 5: «*...no proposition can be received for divine revelation, or obtain the assent due to all such, if it be contradictory to our clear intuitive knowledge*».

pueden pretender tener autoridad en tanto que manifestaciones de la revelación divina no constituye un asunto de fe, sino sólo de razón[40]. Por otro lado, el amplio dominio de nuestro conocimiento de probabilidades no puede nada contra la autoridad de una revelación a la que se reconoce ese carácter (IV, 18, 8).

Más allá, sin embargo, de la exigencia de que la fe no debe entrar en contradicción con la razón, ¿cuáles son los criterios positivos con que contamos para creer en la Revelación? Locke se pronunciaría a este respecto de manera más precisa en la obra *The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*. En ella, Locke ofrece primero un resumen de la historia bíblica de la salvación –deteniéndose en particular en la historia y el ministerio de Jesús narrados en los Evangelios–, para a continuación declarar que la fe en Jesús como Mesías, es decir, tal y como él mismo anunció su venida, constituye el objeto central de la doctrina cristiana (164). La misma idea había sido ya expuesta por Thomas Hobbes en su *Leviathan*[41]. Respecto de la objeción que ve en dicha fe una fe meramente histórica, nunca justificadora, Locke se defendió afirmando que es precisamente esta fe histórica la que –en unión con la conversión reclamada por Jesús– detenta verdadera *vis* salvífica (165-167); una fuerza que, por cierto, posee también para aquellos que, a diferencia de otros muchos hombres, sólo depositaron su esperanza en la bondad salvadora de Dios a través de la luz de la razón, la llamada «luz natural» (231s). De la doctrina de Jesús –continúa diciéndonos– la mejor prueba es su contenido moral (241) y los milagros que lo acompañaron[42]. Esto último es cierto sobre todo de su resurrección y ascensión a los cielos (245). De todas estas aseveraciones se desprende con bastante claridad que el contenido moral de una doctrina anunciada como revelación, junto con los milagros que la acompañan, eran para Locke los criterios positivos que le permitían reconocerla como tal revelación. El *Discourse of Miracles* se pronuncia también muy claramente a este respecto:

40. *Ibid.*, IV, 18, 6: «*...the believing or not believing, that proposition, or book, to be of divine authority, can never be a matter of faith, but matter of reason*».

41. Th. Hobbes, *Leviathan or the original forme, matter, and power of a commonwealth ecclesiastical and Civil* (1651) III, 41.

42. J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, 242: «*He was sent by God: His miracles show it, and the authority of God in his precepts cannot be questioned*».

where the miracle is admitted, the doctrine cannot be rejected («allí donde se acepta el milagro no puede rechazarse la doctrina»). Según Locke, estas señales sobrenaturales (*supernatural signs*) son los únicos medios de que Dios se sirve para satisfacer el juicio racional del hombre en relación con la pregunta de si el suceso acaecido constituye una revelación que viene de él (*the only means God is conceived to have to satisfy men, as rational creatures, of the certainty of any thing he would reveal, as coming from himself, Obras* 9, 262). Debe también señalarse que aquí Locke afirma expresamente que Dios da satisfacción al hombre, en cuanto ser racional, por medio de los milagros que opera. Por tanto, no debería ser en modo alguno objeto de fe si se demostrara contrario a la razón.

La cuestión de los milagros representa también el punto en que son mayores las divergencias entre Locke y David Hume, su gran continuador en el desarrollo del empirismo[43]. En el célebre capítulo intitulado *On miracles* perteneciente a su *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748), Hume negó rotundamente tal posibilidad como *most contrary to custom and experience* («lo más opuesto a la costumbre y a la experiencia»)[44]. A diferencia de Locke, Hume define el milagro como un suceso que quebranta las leyes de la naturaleza[45]. Por tanto, el mismo curso regular de los acontecimientos naturales se opone a que prestemos crédito alguno a la afirmación de que se ha producido un milagro: *And as a uniform experience amounts to a proof, there is here a direct and full proof... against the existence of any miracle* («y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, aquí hay una prueba directa y completa... en contra de la exis-

43. Los supuestos de la crítica de Hume a los milagros se hallan en su análisis de la causalidad como la forma fundamental de enlazar nuestras representaciones de los hechos (*An Inquiry Concerning Human Understanding* [1748], editado por Ch. W. Hendel [1955], 41s; versión cast.: *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. de J. de Salas Ortueta, Alianza Editorial, Madrid 1990). El enlace causal de los hechos no tiene, según Hume, nada que ver con una semejanza interna de los efectos con sus causas, como se afirmaba en las doctrinas escolásticas y platónicas de la causalidad, sino que descansa únicamente en «*custom and experience*» (67), es decir, en el curso acostumbrado de los acontecimientos en el tiempo: «*Custom is that principle by which this correspondence has been effected*» (67).

44. *Ibid.*, 141.

45. *Ibid.*, 122: «*A miracle is a violation of the laws of nature*».

tencia de cualquier milagro»)[46]. Hume puso expresamente el acento en que la cuestión no es si los testigos son o no merecedores de crédito, porque la regla por la que aquí hemos de guiarnos es que cuanto más desacostumbrado sea el suceso referido, tanto más perjudicada debe verse su credibilidad[47]. Esta manera de ver las cosas estaba muy alejada del racionalismo de Locke, cuyo concepto de razón implica el conocimiento de lo limitado del alcance de nuestro saber. Pese a que a Hume se le haya visto generalmente como escéptico, y pese al hondo influjo que ejerció en Kant su análisis escéptico de la conciencia experimental, Hume demostró profesar muchísima más confianza que Locke en el curso acostumbrado de los acontecimientos. En parte, esto obedece a que para Hume la costumbre (*custom*) actúa como principio de toda vinculación causal. Pero las contradicciones entre los dos grandes representantes del empirismo inglés en la cuestión de los milagros se explican también porque la evidencia que para Locke posee la hipótesis de la existencia de Dios no se da en Hume. Así, a diferencia de Locke, el escepticismo empirista humeano se dirigió también contra la religión, mientras que la concepción lockiana de la realidad quedó marcada por otra característica: la de que, por lo general, la realidad transciende las capacidades de nuestra razón y las potencialidades de nuestro saber. Esto último permitió una alianza entre razón y religión, por más que la primera siguiera siendo el criterio utilizado para evaluar las tradicionales aspiraciones de la segunda a constituir una doctrina revelada.

También la Ilustración alemana adoptó puntos de vista diferentes a los de Locke en la cuestión de los milagros, como puede verse en el ejemplo de Leibniz. Sin rechazar su posibilidad tan decididamente como Hume, Leibniz expresó muchas reservas a admitir su existencia, pues, siguiendo aquí a Descartes, pensaba que la intervención divina en el curso del acontecer natural y en su regularidad no hace otra cosa que menoscabar la perfección del creador. Leibniz acentuó entonces el carácter sobrenatural de los milagros tal y como éstos se afirman en la Biblia, y se negó, manifestándose en este punto contrario a Locke, a admitir que la razón pudiera intervenir en la cuestión de su aceptación.

46. *Ibid.*, 123.
47. *Ibid.*, 120.

c) *Locke y el deísmo*

De acuerdo con Herbert de Cherbury († 1648), la filosofía de Locke se convirtió en el más importante punto de arranque del deísmo inglés, el cual viviría su período de florecimiento en las cuatro décadas que van desde 1696 a 1736[48]. El que Locke identificara en la razón el criterio para juzgar y, en la medida de lo posible, admitir las pretensiones supernaturalistas de las tradiciones religiosas, permitió que los deístas vieran en él al precursor de sus doctrinas. Con todo, fue apoyándose en esta última tesis como ya John Toland llegó en su obra *Christianity not misterious* (1696) a c[illegible]es muy distintas de las de Locke. Toland buscaba p[illegible] el cristianismo no sólo de todo aquello que fuera contrario a la razón, sino de todo cuanto la trascendiera. Acabó así por oponerse al mismo concepto de razón desarrollado por Locke, para quien el reconocimiento de lo que excede de ésta y, por tanto, de cuanto trasciende los límites de nuestro limitado conocimiento racional, forma parte de la esencia de la razón en cuanto tal. Esto suponía que Locke reconocía esa trascendencia en todos los dominios de nuestro saber y no solamente, ni aun en primer lugar, en nuestro conocimiento de las doctrinas reveladas. A diferencia de Locke, la percepción de la realidad de los deístas carecía de toda conciencia de lo limitado del conocimiento humano en comparación con lo prodigioso –siempre más allá de dichos límites– de la realidad vital.

La comprobación racional de las pretensiones de la revelación se vio unida ahora a la investigación histórico-crítica de la Sagrada Escritura, siendo éste el legado positivo entregado a la historia de la teología por el deísmo. Sin embargo, sus vínculos con una estrecha percepción de la realidad hipotecarán muy pronto esa crítica histórica. Uno de los primeros deístas fue Anthony Collins, quien examinó las pruebas proféticas neotestamentarias y puso al descubierto las diferencias entre la primitiva interpretación cristiana y el sentido original de las correspondientes palabras proféticas del Antiguo Testamento[49]. Después, la crítica de

48. Cf. al respecto las indicaciones de Ch. Gestrich en su artículo *Deismus*, en TRE 8 (1981), 392-406, así como la exposición de E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie* I (1949), 292-359.

49. A. Collins, *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* (1724).

Thomas Woolston a la narración bíblica de los milagros sería de efecto aún más contundente[50]. Sin embargo, cuando en 1744 Peter Annet publicó su vehemente polémica en contra de la resurrección de Jesús, el culmen del movimiento deísta en Inglaterra ya había quedado atrás[51]. Dicho momento culminante viene representado por la obra de Matthew Tindal *Christianity als Old as the Creation*, del año 1730, en que el cristianismo, reducido a una moral y religión naturales, es presentado, de acuerdo con su subtítulo, como *A Republication of the Religion of Nature*. La ola del deísmo se rompería contra el escollo constituido por un libro que, fiel al espíritu de Locke, salió al paso de la principal crítica a que los deístas sometían el concepto de milagro. Nos referimos a la célebre obra de Joseph Butler *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Natur* de 1736. Esta última había sido escrita por Butler durante su ministerio de la parroquia de Stanhope (desde 1725), antes de convertirse en 1739 en obispo de Bristol y en 1750 de Durham, donde moriría dos años después con sesenta años. Contra el racionalismo superficial de los deístas, Butler esgrimió la tesis de que la naturaleza no es menos misteriosa que la revelación bíblica y afirmó que nuestro conocimiento de la primera descansa en su mayor parte en juicios de probabilidad. Butler volvía así a la concepción lockiana de la razón y la realidad natural: *probability is the very guide of life* («la probabilidad es la verdadera guía de nuestra vida»). La fe cristiana sólo es irracional mientras se tiene por base un equivocado concepto de razón. Butler no tiene más remedio que reconocer que en las cuestiones históricas relativas a la fe no hay lugar a demostraciones matemáticas, pero su punto de vista es que tales demostraciones son algo a lo que nos vemos obligados a renunciar la mayoría de las veces. En efecto, nuestras decisiones más importantes –casarnos, por ejemplo– hemos de tomarlas basándonos en juicios de probabilidad. Una de las más impresionantes analogías entre naturaleza y revelación alude a la fe cristiana en la resurrección: si los gusanos –señala Butler– pueden transformarse en algo tan desemejante a ellos como una mariposa, ¿por qué habría de ser tan difícil creer en la posibilidad de que los muertos resuciten? Lo plausible de esta imagen mag-

50. Th. Woolston, *Discourse on the Miracles of our Saviour* (1727-1729).
51. P. Annet, *The Resurrection of Jesus considered* (1744).

nífica era, sin duda, mucho mayor en 1736 de lo que es hoy. No obstante, mayor importancia que lo acertado o no de la analogía en términos científicos tiene el doble propósito, así manifestado por Butler, de no permitir una violenta separación entre la revelación y la comprensión de la naturaleza, y preservar una vía de acceso hacia todo aquello que supera nuestro conocimiento racional. Esto último explica el gran éxito de que disfrutó Butler en Inglaterra en una época en que la crítica humeana a los milagros (1748) era muy poco conocida y apenas causaba impresión.

d) *Otros efectos de las doctrinas de Locke*

Hemos hablado ya de la trascendencia de Locke en la historia de la teología inglesa del siglo XVIII, aun cuando sus ecos se dejan oír incluso en el presente siglo. En la historia de la filosofía Locke aparece como el fundador del empirismo inglés. Pero su descripción de la conciencia empírica terminó por ejercer una influencia más duradera que la de Descartes, a pesar de que el inmediato éxito de este último fuera, hasta bien entrado el siglo XVIII, mucho mayor internacionalmente. El influjo de Locke se ha extendido también hasta la filosofía analítica de nuestros días. Esta última ha podido, entretanto, abandonar el punto de vista lockiano de que la fuente de toda experiencia se reduce a los datos de los sentidos –como si su presencia fuera de alguna manera anterior a toda interpretación o elaboración intelectuales–. Sin embargo, debe señalarse al respecto que Locke puso ya de relieve muchas de las dificultades que presiden nuestros intentos de distinguir las *simples* de las *abstract ideas*, como también el motivo de esa dificultad: el carácter universal siempre poseído por los términos de que nos servimos para poner nombre a nuestras percepciones. En este punto, Locke no estaba muy lejos de la crítica de Hegel a la conciencia sensible en la *Fenomenología del espíritu* (1807), ni tampoco de la inteligencia de que todos nuestros juicios sobre la experiencia están siempre «lastrados de teoría»[52]. Este último punto de vista puso fin a la expansión del po-

52. Contra la crítica de R. Rorty, *Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie* (1979), edición alemana (1981), 158ss (versión cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid ²1989). El juicio de A. N. Whitehead de que Locke es «*in British Philosophy the analogue to Plato*» (*Process*

sitivismo en nuestro siglo. Así, pues, también en Locke, y especialmente en el libro III del *Essay*, pueden verse rudimentos de una analítica del lenguaje. En contrapartida, Locke apenas se esforzó en describir con rigor los procesos seguidos por la conciencia en la asimilación de las impresiones sensibles. Con respecto a este tema, los avances más importantes se deben a la descripción que hizo Hume de nuestra conciencia empírica y, sobre todo, a su examen de la asociación de las ideas simples conforme a las reglas de la semejanza, de la proximidad en el espacio y de la sucesión en el tiempo como fundamento del vínculo causal[53]. Hume llegó a posiciones muy diferentes de las de Locke aplicando esa manera de ver las cosas a la conciencia del yo, que describía como un haz (*bundle*) de «ahoras» puntuales y fugaces conservados en la memoria. No obstante, los mecanismos asociativos que Hume afirmaba activos en la combinación de las percepciones aisladas han sido también objeto de crítica por parte de la moderna fisiología de los sentidos. El motivo se halla en que dichos mecanismos atribuyen a la percepción del todo un carácter meramente secundario. Sin embargo, este último carácter no sólo está reñido con el hecho de que tanto en la percepción como en el movimiento dicha totalidad es *de facto* lo primero, sino que atenta también contra el hecho de que aunque la totalidad puede muy bien ser analizada en sus momentos correspondientes, no se compone de ellos[54].

Pero el influjo que Locke debe al hecho de ser el fundador del empirismo moderno no fue mayor que el que llegó a ejercer como pensador político. Su *Carta sobre la tolerancia* (1689) hizo que la idea de tolerancia que su filosofía fundamentaba en una crítica a nuestras exageradas aspiraciones de saber disfrutara de

and Reality. An Essay in Cosmology [1929], editorial Macmillan HT 94; versión cast.: *Proceso y realidad. Un ensayo sobre cosmología*, Losada) sigue siendo válido con respecto a la fase analítica de la filosofía en lengua inglesa.

53. Sobre la relación entre Locke y Hume, cf. el juicio de Whitehead (*ibid.*, 198-217), quien no duda en adjudicar más importancia al primero que al segundo, sobre el que se manifiesta muy críticamente (202ss, 210s), aun aceptando que la descripción humeana del enlace de las ideas es muy superior a la lockiana (212).

54. Para las formas de movimiento, cf. la obra clásica de F. J. J. Buytendijk, *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung* (1948); para la percepción sensorial Chr. v. Campenhausen, *Die Sinne des Menschen. Einführung in die Psychophysik der Wahrnehmung* (1981, ²1993).

universal reconocimiento, y sus dos tratados sobre el gobierno civil (*Two Treatises of Civil Government* [1690]) no sólo propusieron una teoría del contrato social nueva y enfrentada a la de Hobbes, sino que hicieron de él el fundador del concepto moderno de libertad. En el primer libro de los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Locke critica aquellas doctrinas que buscan fundamentar del sistema monárquico autoritario en la naturaleza humana y reducirlo al orden patriarcal familiar. En el libro segundo, Locke habla del «estado de naturaleza» en el que se encuentran todos los hombres no sólo originalmente, sino en todo momento, de una manera espontánea. Este último constituye, además, *a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons as they think fit, within the bounds of the law of Nature* («...un estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas como juzgue oportuno, dentro de los límites de la ley de la naturaleza»). Sobre él descansan, además, las originales igualdad y reciprocidad en las relaciones entre los seres humanos (II, 2, 7). Locke introdujo una modificación de graves consecuencias en el tradicional concepto iusnaturalista de libertad al dejar de contemplar dicho estado de naturaleza como un estado que la humanidad hubiera perdido en sus orígenes. Muy al contrario: *all men are naturally in that state, and remain so till, by their own consents, they make themselves members of some political society* («...afirmo que los hombres se hallan naturalmente en un estado así, y que en él permanecen hasta que por su propio consentimiento se hacen a sí mismos miembros de alguna sociedad política», II, 2, 15). Pero ingresando en una comunidad política no se renuncia –como creía Hobbes– a la libertad original con objeto de intercambiarla por la protección que nos brinda el poder del soberano frente a la violencia de los otros, sino que el Estado está ahí precisamente para proteger la libertad y la propiedad de cada uno de los ciudadanos (cf. II, 4, 22s; también II, 8, 120).

Característica de Locke es también su unión de los conceptos de libertad y propiedad, el cual representaba a ojos de la vieja doctrina iusnaturalista, al igual que las formas de autoridad estatal, una de las consecuencias del estado de sociedad, es decir, de la caída en pecado. Locke proporcionó carta de nobleza al concepto de propiedad vinculándolo con la idea de libertad individual. El derecho a la propiedad está relacionado, además, con la

actividad de cada hombre. La propiedad original es la persona misma, su cuerpo, y estrechamente relacionado con él *the work of his hands* («el trabajo de sus manos»). Los hombres hacen suyo, se apropian, de aquello con lo que vinculan en todo momento su trabajo (II, 5, 27). Fue precisamente la unión de libertad y propiedad lo que permitió a Locke afirmar que la libertad que disfrutábamos en el original estado de naturaleza es una realidad aún viva, así como poner las bases del Estado en su misión de proteger las libertades de sus ciudadanos. De este modo, la perdida edad de oro del iusnaturalismo estoico se convirtió en Locke en una realidad presente, si bien desprovista de toda coloración paradisíaca y siempre dependiente de un orden político no tiránico. Pese a todo, la fundamentación lockiana del concepto de libertad en el derecho natural apenas guarda ya relación con el cristianismo; algo que puede también apreciarse en los demás pensadores modernos que siguieron su estela. La libertad de que habla Locke no es ya la libertad específicamente cristiana, vinculada, como todavía lo estaba en Milton, a la comunión del individuo con Dios en Cristo. Paralelamente, tampoco se considera ya que el orden político se fundamente en la autoridad divina. Locke se inclinaba más bien a la idea de que el fundamento de dicho orden se halla en la soberanía popular. Con todo, su concepción de la libertad vincula todavía esta última con el derecho, razón por la que derecho y ley no son concebidos por él como límites, sino como presupuestos constitucionales de la libertad[55]. La finalidad de la ley no estriba en abolir o limitar la libertad, sino en preservarla y ampliarla (*to preserve and enlarge freedom*). Libertad y arbitrariedad no designan, por tanto, un mismo concepto. La libertad es aquí concebida en armonía con la razón del hombre, a diferencia de nuestros días, donde el ordenamiento legal constitucional se entiende como la limitación del derecho individual al libre desarrollo de la personalidad[56].

55. J. Locke, *Two Treatises of Civil Government* (1690) II, 6, 57: «*Law... is not so much the limitation as the direction of a free and intelligent agent to his proper interest, and prescribes no farther than is for the general good of those under that law*» (versión cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de C. Mellizo, Alianza Editorial, Madrid 1990).

56. Así en las leyes alemanas GG Art. 2, 1.

8

El influjo de Kant en la teología[1]

1. *Impulsos teológicos en la evolución de la filosofía kantiana*[2]

Hasta que no cumplió 57 años (1781), no publicó Kant la *Crítica de la razón pura*, pilar del criticismo filosófico. Cuando apareció, habían pasado ya 25 años desde que Kant obtuviera su cátedra de filosofía en la Universidad de Königsberg. Durante este período de tiempo se fueron publicando los que se conoce como escritos precríticos de Kant, consagrados en lo fundamental a la discusión de cuestiones metafísicas y de ciencia natural. Los más importantes son:

– *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (1746).

– *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* (1755), acompañada de la tesis del nacimiento puramente mecánico del sistema solar.

– *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*, también de 1755, texto latino de la habilitación de Kant en Königsberg (*Nova dilucidatio*).

1. Un resumen conciso de la filosofía de Kant lo ofrece D. Henrich en su artículo *Kant*, en RGG, III (^{3}1959), 1123-1127. Como introducción desde el punto de vista de la relación de Kant con Leibniz y Newton, es recomendable G. Martin, *Immanuel Kant* (1951, ^{2}1969).

2. Para este apartado, cf. en especial, H. -G. Redmann, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants* (1962), así como la recensión de W. Pannenberg en ThLZ 89 (1964) 898ss. Además, J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant* (1980).

De especial importancia para la teología filosófica de Kant es el ensayo:

– *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763).

Finalmente, deben también mencionarse aquí:

– *Los sueños de un visionario, comentados por los sueños de la metafísica* (1766).

Los trabajos tempranos en torno a la ciencia natural estuvieron desde un principio al servicio de intereses metafísicos y especialmente de intereses teológicos –teológicos en sentido estricto, es decir, circunscritos a la idea de Dios–. La reflexión kantiana sobre la naturaleza se distingue por abogar resueltamente, contra la autoridad de Newton, en favor de una explicación puramente mecánica del universo y su origen. Como ha mostrado Horst Redmann, el motivo que impulsó la reflexión de Kant se encuentra en una concepción de Dios que hunde sus raíces en la teología de la Reforma y, en particular, en el teólogo calvinista Johann Friedrich Stapfer[3], quien se caracterizaba por poner el acento en la libre omnipotencia y majestad divinas. La exposición de estas cuestiones va a comenzar presentando a grandes rasgos el concepto kantiano de Dios. A continuación, se detendrá en la concepción kantiana del universo con él relacionada. Por último, atenderá a las ideas que Kant sostuvo hasta 1763 sobre la demostración de la existencia de Dios, así como a la posterior valoración de dicha argumentación por el mismo Kant dentro del marco de la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios propias de la razón teórica.

a) *La idea kantiana de Dios en sus escritos tempranos*

Ya en 1746, en sus *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, Kant había hecho hincapié en la finitud e imperfección de la razón humana, en oposición a la metafísica

3. Johann Friedrich Stapfer, nacido en 1708, era discípulo del filósofo Ch. Wolf. Stapfer rechazó cuatro llamamientos a ocupar una cátedra de teología reformada en Marburgo para seguir siendo pastor, pero publicó cinco volúmenes de *Institutiones theologiae polemicae diversae* (1743-1747), así como una *Fundamentación de la religión verdadera* (a partir de 1746), cuyo volumen duodécimo apareció en 1753.

de impronta leibniziana y wolffiana. Kant habla de «los estrechos límites» de nuestro entendimiento y rechaza «la general propensión de aquellos» que «buscan ampliar el conocimiento humano sin tener en cuenta la imperfección del ser humano»[4]. Se refleja aquí la concepción que Kant sostenía de las relaciones entre el hombre y Dios. En efecto, mientras que Leibniz había concebido el espíritu divino en analogía con el espíritu del hombre –aunque infinitamente diverso del nuestro en términos cuantitativos–, Kant habla de una diferencia inconmensurable en la cualidad: «la diferencia en la cualidad debe ser infinita cuando se comparan cosas de las cuales las primeras no son nada antes de llegar a ser lo que son, mientras que la segunda es aquella gracias a la cual son todas las demás»[5].

En su época temprana, Kant no tuvo inconveniente en expresar esa superioridad incomparable de Dios con respecto a todo lo finito mediante el tradicional predicado de infinitud[6]. Sin embargo, en 1763 se pronunciaría ya críticamente en relación con esta manera de hablar, pues «el verdadero significado» del concepto de infinitud parece tener un sentido matemático y, por esa misma razón, implicar una vez ha sido aplicado a Dios «una analogía difícil de aceptar» en relación con las cosas creadas. Por el contrario, «el concepto de omnisuficiencia o autosuficiencia absoluta (*Allgenugsamkeit*) de Dios constituye una expresión mucho más acertada a la hora de describir la grandísima perfección de este ser»[7].

El elevarse de Dios por encima de toda comparación con las realidades creadas se funda, según Kant, en que, además de ser causa de la *existencia* del mundo, Dios es en cuanto tal el fundamento de la *posibilidad* de las cosas finitas: «...aquello cuya revelación ha sido *causada* por un poder acompañado de suprema sabiduría» se relaciona con «aquello que dicho poder ha *podido*

4. I. Kant, *Werke* (edición de W. Weischedel) I, 42.

5. I. Kant en su ensayo sobre el concepto de las magnitudes negativas (1763), 66 (*Werke* I, 816).

6. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), 17 (*Werke* I, 267), así como 105s (*Werke* I, 329) y 127 (I, 344) (versión cast.: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, trad. de J. E. Lunqt, Juárez, Buenos Aires 1969). También en *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), 181, y en la nota de 196 (*Werke* I, 724 y 733).

7. I. Kant, *Werke* I, 722 (*Beweisgrund*, 186s). Para el concepto de autosuficiencia absoluta, cf. el cántico de Gerhard Teerstegens «*Allgenugsam Wesen*» (1729), EKG 270.

causar... como una magnitud diferencial»[8], es decir, como una magnitud que tiende a desaparecer. Dios es «el ser de todos los seres... en quien tiene origen la naturaleza incluso según su posibilidad en el entero conjunto de las determinaciones»[9].

b) *El universo como creación*

Habiendo definido lo específico de Dios por medio del concepto de autosuficiencia absoluta, la infinitud es para Kant el punto de vista desde el que el universo se corresponde con su creador. En la *Historia natural* de 1755, se afirma que la representación de un universo infinito «concuerda con la infinitud del supremo artífice... La sabiduría, la bondad, el poder que se han revelado, son infinitos, y en esa misma medida fecundos y laboriosos; el plan de su revelación debe, pues, ser tan infinito y sin límites como ellos»[10]. El primero en formular la infinitud del universo como correlato a la infinitud del creador fue probablemente Nicolás de Cusa[11], aunque aquí el universo, a diferencia del creador, no pasara de constituir una multiplicidad ilimitada de criaturas finitas. Por otro lado, Kant sólo concibió un universo ilimitado en el espacio; en el tiempo, aun sin señalarle un final, no dudó en asignarle un comienzo[12].

Sin embargo, a partir de este momento Kant buscaría concebir este universo infinito como una realidad ordenada de una manera puramente mecánica, sin tomar prestadas causas finales ni intervenciones «ocasionalistas» de Dios en la marcha del mundo. Con el fin de defender su teoría del surgimiento del sistema solar a partir de un estado caótico primario con arreglo a leyes puramente mecánicas –punto de vista vecino a Descartes, pero por com-

8. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), nota de 107 (*Werke* I, 330).

9. *Ibid.*, I, 358.

10. Kant, *Werke* I, 267.

11. Cf. Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* II, 4, y la aclaración de II, 1, según la cual el universo es infinito sólo en forma privativa al carecer de límites, mientras que sólo Dios es negativamente infinito por ser distinto de todo lo finito.

12. I. Kant, *Werke* I, 355: «La creación nunca termina. Tuvo un comienzo, pero nunca llegará a término».

pleto alejado de Newton–, Kant recurrió también a argumentos teológicos. La perfección del orden mecánico del universo constituye la única expresión digna de la sabiduría de su creador. Spinoza se había pronunciado de manera análoga[13]. En la descripción mecánica de la naturaleza, Kant veía manifestarse tanto la total dependencia del mundo con respecto a Dios como su radical diversidad con respecto a él. De manera explícita, se resistió al «prejuicio» que interpreta la explicación del curso de los acontecimientos naturales a partir de las fuerzas naturales y las leyes generales del movimiento como un intento «por disputar a Dios el gobierno del universo». Precisamente ese «orden y concordancia» entre unos y otros generado por «leyes universales» constituye la señal de que la naturaleza tiene su origen en un «único y supremo entendimiento»[14]. Esta forma de argumentar recuerda la prueba cosmológica de la existencia de Dios partiendo del orden y belleza subyacentes al universo, pero a diferencia del argumento tradicional, expuesto por primera vez en el *Timeo* platónico, lo que verdaderamente importaba a Kant era el punto de vista de la contingencia de dicho orden como manifestación de la libertad del acto creador divino.

En la Edad Media, la teología cristiana había interpretado la creación como un dar forma a un substrato previamente preexistente (la materia) según el modelo de las ideas presentes en el intelecto divino, continuando así el desarrollo de motivos originalmente platónicos. Aunque Guillermo de Ockham había criticado esta concepción por considerarla contraria a la libertad de Dios al crear[15], a la larga sus opiniones no prevalecieron. De hecho, al subordinar Leibniz la omnipotencia de Dios a su sabiduría, la concepción de cuño platonizante del acto creador como un acto orientado según las ideas presentes en el espíritu divino había vuelto a alcanzar un nuevo punto culminante. En cambio, Kant se dio cuenta de que concebir la creación como un dar forma a un

13. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (1670), con introducción y traducción al alemán de C. Gebhardt (PhB 93), 110-132 (cap. 6: «De los milagros») (versión cast.: *Tratado teológico-político*, trad. e introducción de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid 1986).

14. I. Kant, *Werke* I, 356.

15. Al respecto, cf. K. Bannach, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (1975), 54-275, en especial, 238ss, 248ss.

substrato material con arreglo al modelo de las ideas presentes en el intelecto divino suponía, en primer lugar, atribuir a la materia una autonomía excesiva frente a Dios y, en segundo lugar, perder de vista la distancia que separa el orden creado de Dios mismo, en la medida en que dicho orden es aquí concebido como una manifestación inmediata de las ideas divinas y, por tanto, de la estructura del intelecto divino. En 1763, Kant escribió al respecto: «Se ha limitado la dependencia de las demás cosas nada más que a su existencia y quitado así a aquella suprema naturaleza una gran parte del fundamento de tan grande perfección, atribuyéndosela a yo no sé qué eterno despropósito»[16]. Uno de los primeros a quienes se dirigía esta observación crítica era Leibniz, quien había concebido la omnipotencia de Dios como algo sujeto a la sabiduría divina, es decir, al orden –previamente configurado en sus ideas– de las cosas posibles. Para Leibniz, como para Kepler y el Cusano, el conocimiento del orden natural consistía en un re-pensar las ideas creadoras de Dios. En contra de ello, Kant insistió en que las posibilidades de las cosas tienen que tener su fundamento en Dios mismo. Este último no puede ser concebido como sujeto en su actuar creador a un orden de cosas posibles preexistente en él mismo.

Por un lado, pues, la concepción tradicional no apreciaba en lo justo un aspecto de la realidad mundanal –a saber, el orden de los acontecimientos– en su carácter de algo creado, diferente de Dios y de su sabiduría. Por otro, se comprendía la materia como un substrato al que Dios tenía todavía que imprimir una forma y un orden; su autonomía era incompatible con su dependencia del ser divino. Por ello, en contra del punto de vista tradicional, de carácter físico-teológico, Kant afirma que «este método sólo sirve para demostrar la existencia de un autor de los enlaces y vínculos artificiales del mundo, pero no de la materia como tal, ni del origen de los componentes del universo. Todos los que se sirven únicamente de este método se ven forzosamente inermes frente al peligro de un ateísmo todavía más sutil, en el cual no se ve en Dios más que un artífice, en lugar del creador del mundo, que si bien ordena y da forma a la materia, no ha creado ni engendrado esta última»[17].

16. I. Kant, *Werke* I, 724.
17. *Ibid.*, 689s.

Así, pues, Kant buscaba entender el mundo natural como algo creado tanto en lo que se refiere a sus estructuras formales como a su existencia material –por un lado, enteramente diferente de Dios, por otro, del todo dependiente de él en ese mismo diferenciarse–. Con el fin de acentuar la diversidad de Dios con respecto al mundo creado, Kant trató de entender las formas y leyes de las cosas como funciones de procesos materiales. Teniendo en cuenta el estado de las ciencias naturales de su tiempo, esto era algo que apenas podía hacerse mejor que por medio de la teoría kantiana de la formación del universo de acuerdo con leyes puramente mecánicas. Sin embargo, precisamente lo contingente[18] de esta última dinámica, que discurre con independencia de toda intervención divina, descubre la verdad de que el universo ha sido creado por Dios. La contingencia del mundo como un todo, por la que también se ven afectadas las estructuras que imprimen un orden al universo, es para Kant el último y decisivo vínculo de unión entre el mundo y Dios, un vínculo que se demuestra enteramente dependiente de este último.

Lo contingente del universo y del orden cósmico hace que su simple existencia sea ya motivo más que suficiente para plantearse la pregunta por la razón o fundamento de su posibilidad. Sin embargo, la respuesta a esta pregunta ya no puede encontrarse en la filosofía natural, porque la misma contingencia del mundo elimina toda posible analogía entre éste y su principio. La filosofía medieval había distinguido ya entre causas necesarias o que causan sus efectos de manera necesaria y causas libres, cuyos efectos son contingentes, reservando tan sólo para las primeras la posibilidad de deducir la causa a partir del efecto por medio de una analogía.

A partir de 1755, Kant intentó proseguir su examen de la contingencia del mundo en su relación con Dios a lo largo de una serie de escritos de corte ontológico. La temática propia de sus obras metafísicas se encuentra, por lo tanto, estrechamente vinculada con los motivos teológicos de sus primeros trabajos. Esto último sigue siendo cierto todavía en el ensayo de 1763 *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*.

18. Para el concepto de contingencia, cf. I. Kant, *Werke* I, 644.

c) *La demostración de Dios a partir de la razón*

Aunque no consideraba posible deducir la existencia de Dios partiendo del carácter contingente del mundo natural –es decir, concluyendo en Dios su causa–, entre 1755, año en que apareció el escrito con que Kant tomó posesión de su cátedra (la *Nova dilucidatio*), y 1763, año en que se publicó *El único fundamento posible*..., Kant creía estar todavía en condiciones de demostrar que la razón es incapaz de pensar a menos que se presuponga la hipótesis de la existencia de Dios. De este modo, resultaba posible probar la existencia de Dios con total independencia de la experiencia, es decir, *a priori*. ¿Cuál es el aspecto de la demostración que Kant consideraba concluyente por aquel entonces?

Todo lo que la razón puede llegar a pensar y, por tanto, la razón misma, está ligado a lo que se da fácticamente, lo cual es también el punto de partida de la actividad racional[19]. Sin embargo, lo que existe es contingente, es decir, no tiene en sí mismo la «posibilidad interna» de su existencia. Por ello, lo que se da fácticamente y es a la vez fundamento de todo lo que la razón puede llegar a pensar sólo es a su vez posible presuponiendo un fundamento de su posibilidad y de toda posibilidad pensable, un fundamento que es *real* en relación con lo que existe fácticamente[20]. En esta argumentación, ni la existencia del mundo se deduce de manera lógica del pensamiento de Dios, ni este último de la existencia del mundo. El mundo se manifiesta más bien en su pura facticidad como algo que ha sido creado de la nada y, por tanto, lógicamente incomprensible.

El argumento kantiano, pues, no prueba la existencia de Dios tanto a partir de la razón como a partir de la vinculación de esta última con lo fáctico. Se trata, en otras palabras, de una prueba que parte de los límites de la razón, en los que Kant había puesto ya el acento en 1746 en contra de la metafísica leibniziano-

19. Ésta es ya la opinión de Kant en *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), *Werke* I, 381.

20. Para el concepto kantiano de «fundamento real» (*Realgrund*), cf. la observación general al final de su tratado sobre el concepto de magnitudes finitas de 1763 (*Werke* I, 816-819). A diferencia del fundamento lógico, el fundamento real tiene el significado de que «algo fluye de otra cosa, pero no según la regla de la identidad». En este sentido, «sólo la voluntad de Dios contiene el fundamento real de la existencia del mundo» (817).

wolffiana. Años más tarde, el juicio del propio Kant sobre la demostración desarrollada en su ensayo de 1763 fue que tampoco ella brindaba una certeza apodíctica: «pues no puede probar la necesidad objetiva de un ser semejante, sino sólo la necesidad subjetiva de suponerlo»[21]. En la *Crítica de la razón pura*, Kant volvió a corregir su trabajo en el mismo sentido. Presuponiendo que lo dado de manera fáctica constituye el objeto de la actividad racional, a la razón le resulta indispensable, si bien sólo subjetivamente indispensable, suponer un ser necesario. En la *Crítica de la razón pura*, esta hipótesis se concreta en el concepto de un ideal transcendental que constituye la síntesis de todas las perfecciones reales (*omnitudo realitatis*) y que es a su vez el fundamento de toda posible determinación de objetos[22].

Pese a criticar las tradicionales ideas metafísicas sobre el ser divino, Kant no dudó en afirmar que la idea de Dios tiene validez para la razón teórica, aunque sólo en un sentido subjetivo para las necesidades de la razón: «Para el uso meramente especulativo de la razón, el ser supremo se queda, pues, en un mero *ideal*, aunque sea un ideal *inobjetable* (*fehlerfreies*), un concepto que culmina y corona el entero conocimiento humano, y cuya realidad objetiva sin duda no puede demostrarse por este camino, pero tampoco refutarse. Pues si ha de existir una teología moral que supla este defecto, la teología transcendental, hasta ese momento sólo problemática, prueba ahora su carácter indispensable...» (B 669). A aceptar esto último, es decir, que esa idea de Dios subjetivamente necesaria para la razón, además de un «ideal» de ésta, es también una realidad objetiva, sólo puede conducirnos la razón práctica. Ésta es, asimismo, toda su contribución a la cuestión de Dios.

Pero si la idea de Dios es realmente una idea necesaria de nuestra razón, ¿por qué eso mismo no se basta para probar su realidad? De esta cuestión se ocupa en la *Crítica de la razón pura* la crítica de la teología racional.

21. Kant en las *Vorlesungen über philosophische Religionslehre* (editadas por Politz [²1830] 72s, citadas por D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* [1960], 148).

22. Al respecto, cf. E. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, ²1787) B 599-611. Las indicaciones numéricas del texto hacen referencia a esta obra (versión cast.: *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 1978).

Kant dividió las pruebas tradicionales de Dios en tres clases, distinguiendo una prueba cosmológica, una prueba físico-teológica y una prueba ontológica de la existencia de Dios. El argumento cosmológico deduce la existencia de Dios de la existencia fáctica de los objetos mundanales. El argumento físicoteológico deduce del orden que puede observarse en el universo la existencia de un autor inteligente de este orden. El argumento ontológico deduce la existencia de Dios del concepto de Dios fundado en nuestra razón. Bajo el título de argumento cosmológico, Kant agrupó tres argumentos heterogéneos: a) el argumento de que tiene que haber un primer principio del movimiento en el mundo, la primera de las cinco vías de la demostración de la existencia de Dios de santo Tomás de Aquino, inspirada a su vez en un argumento de Aristóteles; b) la deducción de un primer principio de la existencia de las cosas; y c) el argumento en favor de la hipótesis de un ser necesario, es decir, existente por sí mismo, en oposición a la contingencia de todas las cosas finitas. Los argumentos segundo y tercero fueron formulados por primera vez en la filosofía árabe y cristiana de la Edad Media. Por su parte, al hablar del argumento cosmológico, Kant pensaba sobre todo en el último de los argumentos citados, correspondiente a la tercera de las cinco vías tomistas. Sin embargo, la formulación que Kant tenía presente era la de Leibniz, en la que de la contingencia de las cosas finitas se deduce la existencia de un ser necesario o que existe por sí mismo, y que es condición de posibilidad de la existencia de cualquier otra cosa[23].

El concepto del ser necesario atraviesa, según Kant, las tres modalidades de demostración. El argumento cosmológico conduce al concepto de un ser necesario como concepto opuesto al de la contingencia de las cosas, pero no es capaz de darle un contenido. Para Kant, esto último es tarea del argumento ontológico, el cual debería dar contenido al concepto del ser necesario, o por sí mismo existente, partiendo del que Kant denominó «ideal transcendental» del ser perfectísimo u *omnitudo realitatis* –al menos en la medida en que se pruebe cierto que la existencia es una más entre las propiedades que componen la totalidad de lo real–. Al ser ésta la forma en que se determina el contenido del

23. En B 632 Kant rechaza explícitamente que el argumento que él denomina cosmológico sea idéntico al argumento leibniziano *a contingentia mundi*.

concepto que constituye la meta del argumento cosmológico, Kant pensó que este último carecía de fuerza probativa de no darse por supuesto el argumento ontológico que deduce la existencia de Dios de su concepto. De forma análoga, Kant pensaba que el argumento cosmoteológico no era concluyente sin la ayuda del ontológico.

Sin embargo, el argumento ontológico se ve impotente frente a la objeción de que del concepto de un ser perfectísimo no es posible deducir todavía su existencia, al no poder concebirse esta última como una más entre las perfecciones reales que se contienen en la *omnitudo realitatis*[24]. En la argumentación crítica kantiana, esta última imposibilidad no significa tanto que Kant tenga por completamente absurdo deducir la existencia de Dios de su concepto, como que considere que el ideal transcendental de la *omnitudo realitatis* es incapaz de cumplir la misión que le ha sido confiada, es decir, esclarecer un concepto –el del ser necesario– que afirma la unidad de esencia y existencia, y del que luego debería seguirse de manera efectiva la conclusión de la existencia de Dios[25]. Ahora bien, el que no sea posible determinar con la suficiente precisión el contenido del concepto del ser necesario supone tener que renunciar a dar por válido el argumento ontológico, pues éste tiene su punto de partida precisamente en dicho concepto. Sin embargo, y como consecuencia de ello, es también preciso renunciar a dar por válidos los otros dos argumentos, puesto que, como acaba de decirse, ambos carecen de toda fuerza vinculante sin el apoyo del ontológico, en el que desembocan y se basan. Sin duda, subsiste el hecho de que la contingencia de los entes mundanales y del universo en su conjunto es causa de que la razón llegue a la idea de un ser que existe por sí mismo, es decir, de un ser necesario. Pero la necesidad que experimenta la razón de dar un paso semejante es incapaz de demostrar que ese ser exista, ni cuál sería la manera en que lo haría por sí mismo.

A diferencia de Kant, Hegel insistirá más tarde en que la prueba cosmológica es capaz por sí sola de conducirnos a la idea de

24. Para la crítica kantiana del argumento ontológico y su significado para la crítica de la teología racional, cf. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, 139-178.

25. *Ibid.*, 156s. La aclaración mencionada en el texto debe entenderse más exactamente como prueba de la determinación completa (156).

un ser necesario, sin tener que recurrir para probar su existencia a la idea de *omnitudo* o totalidad de lo real[26]. En la discusión posterior de la concepción global de la filosofía hegeliana será preciso valorar en lo justo la trascendencia de esta crítica. Ahora, sin embargo, es preciso exponer cómo el hecho de dar por supuesta la imposibilidad teórica de probar la existencia de Dios hizo que Kant descargara tanto a la razón como a sus funciones de todas sus referencias teológicas.

2. *La antropologización de las funciones metafísicas de Dios en la* Crítica de la razón pura[27]

Al hacer referencia a la evolución del pensamiento de Kant entre los años 1746 y 1770, pudo verse que a causa de lo radical de su concepción de la majestad de Dios como creador del universo, Kant cargó todo el acento en la finitud de la razón humana, reducida de este modo a sus propias y débiles fuerzas. Ese acentuar la distancia que separa a Dios de sus criaturas –y, en particular, de la razón humana–, explica que Kant insistiera cada vez con mayor energía en el lazo que mantiene sujeta la actividad racional a los datos que le presentan las impresiones de los sentidos, predisponiéndolo a los argumentos característicos del empirismo y, en especial, a la crítica gnoseológica de David Hume. Asimismo, explica que ya no viera en los enunciados de carácter teológico de la metafísica clásica –como en sus afirmaciones sobre el alma y sobre el universo en su conjunto– sino manifestaciones de esa razón finita, es decir, la expresión de su tendencia a sobrepasar los límites trazados por su vinculación a las impresiones sensibles. Sin duda, Kant pensaba que la razón añade algo de sí misma a aquello que recibe por medio de los sentidos, pues ella precisamente es quien recibe dichas impresiones y las convierte en conocimiento: «aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él *de* la expe-

26. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, edición de G. Lasson, PhB 64 (1930), 136ss. en especial, 142s. (versión cast.: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, trad. de G. R. de Echandía, Aguilar, Madrid 1970, 117s, 122).

27. El tema aquí expuesto ha sido tratado de otra manera por F. Delekat, *Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften* (1962).

riencia»[28]. Sin embargo, las formas de conocimiento que son parte de la naturaleza de la razón antes de toda experiencia (*a priori*), tienen sentido para Kant sólo en su aplicación a la experiencia obtenida por medio de las impresiones de los sentidos. Naturalmente, uno de los resultados a que condujo semejante interpretación de la experiencia fue que el marco de referencia de la experiencia del mundo, generalmente asociado a la idea de Dios y constituido por ella, se vio sometido a una completa revisión, siendo reinterpretado como una manifestación de la subjetividad humana, es decir, desde un punto de vista antropológico. Esto último concierne en primer lugar a espacio y tiempo, de los que Kant se ocupa en la primera parte de la *Crítica* bajo el epígrafe de «Estética transcendental», o teoría de las condiciones generales de posibilidad de la intuición sensible, y, en segundo lugar, a las explicaciones de la «Analítica transcendental», teoría que, a continuación de la «Estética», expone las condiciones generales del enlace de las impresiones de los sentidos en los juicios del entendimiento. Por último, concierne también a las «ideas» que apuntan a la totalidad de la experiencia (es decir, del uso del entendimiento), mundo, alma y Dios, objeto de la tercera parte de la «Doctrina transcendental de los elementos», bajo el epígrafe de «Dialéctica transcendental».

a) *La interpretación antropológica de espacio y tiempo en la* Estética transcendental *de Kant*

En el siglo XVII y a comienzos del XVIII, tanto Spinoza como Newton y Leibniz habían interpretado espacio y tiempo teológicamente. Spinoza concebía ambos reunidos en el concepto de extensión, uno de los atributos de la substancia divina, mientras que Newton veía en ellos el *sensorium Dei*, es decir, el medio por el cual Dios está presente a cada una de sus criaturas en su lugar respectivo[29]. Tanto Newton como Spinoza pensaron que el espacio infinito era real, pero ninguno creyó que existiera de manera

28. Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787), B 1.

29. Al respecto y para lo que sigue cf. W. Pannenberg, *Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*: Theologie und Philosophie 58 (1983) 481-500, en especial, 491s.

autónoma, es decir, como una substancia, porque al lado de la infinitud actual de Dios no puede aceptarse ningún otro infinito actual: dos magnitudes infinitas actuales se limitarían la una a la otra, no pudiendo ser ninguna de ellas infinita en el sentido riguroso del término. En otras palabras, no puede haber más que *un solo* infinito actual, por lo que es necesario pensar la infinitud del espacio como algo que de algún modo está «en» la infinitud de Dios, es decir, como un atributo de Dios, o (en Newton) como el medio a través del cual éste despliega su actividad creadora. Sin embargo, de acuerdo con la interpretación que Samuel Clarke hizo de las afirmaciones de Newton, sólo el espacio infinito e *indivisible* de la inmensidad (*inmensitas*) divina debe entenderse como atributo de Dios, a diferencia del espacio geométrico, compuesto de diferentes partes[30]. La postura de Spinoza difería de la de Newton en que el primero nunca se propuso realizar una distinción semejante, exponiéndose de este modo a ser acusado de panteísta. Por su parte, al atribuir a Newton y a Clarke la representación absurda de que la infinitud de Dios estaba compuesta de partes y de que, por tanto, Dios mismo era divisible, Leibniz pensó que ambos eran reos del delito de panteísmo. Para evitar tales consecuencias, Leibniz negó que la realidad del espacio pudiera ser la de una substancia o la de un atributo, y concibió el espacio como la totalidad de las relaciones entre las cosas tal y como éstas son aprehendidas en la representación. El espacio es, pues, una forma del conocimiento, pero no es exterior al ser de las cosas, algo que se les añadiera de forma arbitraria, ya que se funda en el conocimiento que la Gran Mónada divina tiene del universo y del orden creados por ella misma.

En cambio, Kant no relacionó el espacio y el tiempo con Dios ni de una ni de otra manera, viendo en ellos nada más que formas de la intuición propias del ser humano y fundadas en nuestra subjetividad. Por un lado, pues, Kant se manifestaba de acuerdo con Clarke –y en desacuerdo con Leibniz– cuando éste argumentaba que el espacio es, como magnitud infinita, el presupuesto para toda determinación de espacios parciales, figuras espaciales y objetos, además de sus mutuas relaciones. En palabras de Kant: el espacio es «una magnitud *dada* infinita» (B 39s). Por otro, viendo en el espacio una forma de intuición propia de la subjetividad

30. Para más detalles, *ibid.*, 495.

humana, Kant evitaba tener que concluir, con Clarke, que ese espacio cuya infinitud e indivisibilidad se deducen de constituir el presupuesto de toda partición debe entenderse como un atributo[31] del Dios infinito, es decir, como idéntico a la inmensidad divina.

Con respecto al tiempo, Kant argumentó de manera análoga[32]: «Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo» (B 47). Así, pues, la intuición del tiempo como un todo constituye el presupuesto para poder siquiera representarse un período limitado de tiempo. De hecho, no podemos concebir ningún período de tiempo, ni siquiera el ahora, sin el antes y el después, algo que ya había objetado Plotino a la definición aristotélica del tiempo como número del movimiento[33]. Por este motivo, para Plotino sólo la identidad del alma, trascendente al tiempo, y, a través de ella, la eternidad como el todo de la vida, son el fundamento del tiempo[34]. A diferencia de Plotino, Kant atribuyó esta función no a un Alma del mundo, sino a la subjetividad humana como condición «transcendental» de posibilidad de la experiencia. Kant justificó este punto de vista mediante la afirmación de que el tiempo es «la forma... del intuirnos a nosotros mismos y a nuestro estado interno» (B 49) y, por ello, condición de todos los fenómenos (B 50), es decir, también de las intuiciones externas (espaciales), pues éstas tienen lugar en nosotros en una sucesión de percepciones. Como intuición de nuestro estado interno, el tiempo es la expresión «de la manera según la cual el ánimo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo» (B 67s). Kant aclaró la idea, difícil de entender, de la autoafección del ánimo mediante el ejemplo de la relación de la autoconciencia con la actividad del

31. *Ibid.*, 494, nota 47 a la *Crítica de la razón pura*, A 26.

32. Al respecto son fundamentales las explicaciones del capítulo sobre Kant de la obra de K. H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit* (1992), 55-160, en especial, 127-153.

33. Plotino, *Enéadas* III, 7, 9 (versión cast.: *Enéadas*, trad. de J. Igal, Editorial Gredos, Madrid 1985); al respecto cf. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit* (1967, ^{3}1981), 123 y 235.

34. Para el alma como mediación entre la eternidad y el tiempo en Plotino, cf. *Enéadas* III, 7, 13, 49-53, donde se ve con claridad que la tesis plotiniana de la dependencia del tiempo con respecto al alma alude al Alma platónica del mundo y no a las almas individuales humanas. Para la idea de eternidad como «plenitud indivisa» de la totalidad de la vida, cf. *Enéadas* III, 7, 3, 17-19 (W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, 99 y 166s, así como 172s).

yo: el yo tiene conciencia de sí mismo en su misma actividad (B 68). Con todo, ¿hasta qué punto se nos da así el tiempo como un *continuum* o incluso como un todo infinito? La primera edición de la *Crítica* hizo responsable de ello al hecho de «recorrer toda esa multiplicidad y reunirla después», que Kant llamó «*síntesis de la aprehensión*» (A 99). Sólo ahí está ya presupuesto el tiempo (como la multiplicidad de una sucesión de momentos). Así, en la segunda edición de la *Crítica*, Kant hizo responsable a la «facultad de la imaginación productiva» de la génesis y reunión de una sucesión de momentos de la propia actividad (B 152s)[35].

De este modo, el yo pasa a ocupar el lugar que en la metafísica de Alexander Gottlieb Baumgarten ocupaba «la intuición creadora de Dios»[36]. Para que pudiera substituir al Dios eterno en el cumplimiento de esa función, había que concebir al yo como atemporal, pues éste tenía que constituir el tiempo por medio de su autoafección[37]. En tal caso, era preciso ver en el yo el origen del todo infinito del tiempo (y del espacio). «El sujeto, que sin embargo nunca se tiene a sí mismo como un *todo* infinito, tiene pues que ser, según Kant, quien garantice la unidad del tiempo. Para él, eso significa negar la posibilidad de que la unidad del tiempo se funde en lo constante de la eternidad de Dios»[38]. Pero el precio que hubo que pagar fue alto. Consiste en la «idea, en sí misma contradictoria, de una finitud que se pone absolutamente a sí misma. De este modo, el mismo yo que tiene conciencia de su finitud temporal, se pone fuera del tiempo como el garante de la unidad de este último»[39]. Al convertir la subjetividad humana en una realidad autónoma y hacer de ella el fundamento de la conciencia experimental, Kant, quien por otra parte tanto se había preocupado de recalcar la distancia que separa a la razón humana de la absoluta autosuficiencia divina, estaba provocando que el yo humano ocupara de hecho el lugar hasta entonces reservado a Dios.

35. Cf. esp. B 154s.

36. Documentos en F. Delekat, *Immanuel Kant* (1962), 94. De la misma opinión es K. H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 151.

37. K. H. Manzke, *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 150-153.

38. *Ibid.*, 153.

39. *Ibid.*, 160. La base de este autoponerse (*Selbstsetzung*) es la idea «del yo fijo y permanente» (A 123), en el que Manzke tiene razón en ver un eco de la idea plotiniana y agustiniana de la eternidad como presupuesto y origen del tiempo.

Pero la interpretación antropocéntrica de espacio y tiempo fue causa, además, de una dificultad interna para el análisis kantiano de la conciencia experimental, ya que la intuición sensible se veía ahora impotente para cumplir la función que Kant deseaba atribuirle. Esta función era la de servir de mediadora entre nuestras percepciones –y juicios del entendimiento– y los objetos que se dan fuera de nosotros, es decir, la de establecer un vínculo entre los primeros y la realidad. A la vista del carácter subjetivo del espacio y del tiempo, en efecto, ya no es posible decidir si dichas formas de la intuición son también formas de lo intuido[40].

b) *El carácter subjetivo de las funciones del entendimiento y el problema de su validez objetiva*

En sus tratados lógicos, Aristóteles había distinguido varios tipos de juicios. Partiendo de esa división, la «Analítica transcendental» de Kant trata de identificar las diferentes combinaciones que aplicamos en ellos (en las proposiciones). Son las categorías, que Kant dividió a la manera tradicional en cuatro grupos: cantidad, cualidad, relación y modalidad (B 106), para, a continuación, tras señalar que los juicios son siempre el resultado de un enlace entre un sujeto y un predicado, interpretarlas en su conjunto en términos de la de relación. En este sentido, el grupo de las categorías de la relación (substancia-accidente, causa-efecto y acción recíproca entre agente y paciente) se destaca nuevamente del resto de categorías en virtud de que en ellas dicha función de enlace se vuelve explícita.

La relación era también el criterio con arreglo al que Leibniz había interpretado las categorías aristotélicas –aunque con la excepción de la substancia–[41]. Sin embargo, para él las relaciones sólo tienen lugar en el pensamiento, es decir, no son propiedades de las cosas mismas. Ahora bien, este pensamiento es en todo momento para Leibniz el pensamiento divino, ya que es en él donde se funda el orden de las cosas, orden que cada una de las mónadas creadas representa de idéntica manera. El entendimiento divino contiene pues, según Leibniz, «las verdades eternas»,

40. Al respecto, cf. F. Delekat, *Immanuel Kant* (1962), 62ss.

41. Para más detalles, cf. G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik* (1960), 59-62.

cuyas formas percibe en las relaciones mutuas entre las mónadas[42]. En cambio, Kant no veía en los elementos del conocimiento puro del entendimiento más que una «lógica de la verdad» del entendimiento humano (B 87). «Los *elementa veritatis aeternae* de la creación divina se transforman de èste modo en un *organon*, es decir, en el sistema de los principios metódicos de la ciencia humana»[43]. Con esta última opinión, que debemos a un teólogo como F. Delekat, coincide el juicio del filósofo Gottfried Martin, para quien la diferencia entre Kant y Leibniz consiste en «que el segundo entendía las verdades geométricas como pensamientos de Dios, mientras que Kant no veía en ellas más que pensamientos humanos. Esa vuelta de campana a la hora de proporcionar una justificación y fundamento a la verdad, que de teológicas se convierten en antropológicas, sería lo que verdaderamente distinguiría a Kant de Leibniz»[44].

No obstante, Kant siguió aferrándose al mismo tiempo a la idea de un intelecto divino que a diferencia del nuestro, el cual procede *discursivamente*, es decir, tiene que «recorrer» cada una de las determinaciones del tiempo para poder enlazarlas, capta de una manera *intuitiva* el orden del universo como una unidad en la que cada una de sus partes se manifiesta dependiente del conjunto[45]. Kant ya no podía atribuir realidad objetiva a la idea de un *intuitus originarius* (o *intellectus archetypus*) semejante, pero éste, por su carácter diametralmente opuesto a nuestros propios procesos cognoscitivos, le servía para poner mejor de relieve la naturaleza específicamente discursiva de nuestro entendimiento, el cual, por tener sólo un conocimiento sucesivo de las partes, nunca llega a poseer una percepción final del orden del universo. Esta última circunstancia está, de todos modos, en evidente contradicción con nuestras intuiciones de espacio y tiempo, los cuales se nos dan, según Kant, como un todo infinito (cf. *supra*), o lo que es lo mismo, como intuiciones, a diferencia del carácter discursivo de los conceptos de nuestro entendimiento.

42. *Ibid.*, 125ss.

43. F. Delekat, *Immanuel Kant*, 76.

44. G. Martin, *Leibniz. Logik und Metaphysik*, 129. Martin «abriga muchas dudas» al respecto de la fundamentación leibniziana de la verdad siguiendo la tradición agustiniana.

45. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), 343s. (versión cast.: *Crítica del juicio*, trad. de M. G. Morente, Espasa Calpe, Madrid ⁵1990).

Pese al carácter discursivo e inconcluso de nuestra experiencia, la conciencia posee una unidad en la que se fundan la unidad del uso del entendimiento y de toda experiencia. Esa unidad descansa en la conciencia del «yo pienso», es decir, en la autoconciencia, la cual acompaña según Kant todas nuestras representaciones, y a la que este último dio en la *Crítica* el nombre de «*apercepción transcendental*» (A 107, B 139ss), distinta de la autoconciencia empírica, determinada temporalmente[46]. Esta fundamentación de la unidad de la conciencia experimental en la unidad del «yo pienso» es un ejemplo más de la transferencia de ideas propias de la teología metafísica al ser del hombre. La *unitas transcendentalis Dei* de Baumgarten, base de la intuición que Dios tiene de sí mismo, se convierte ahora en la apercepción transcendental del ser humano, «ocupando así la facultad imaginativa del hombre el lugar hasta entonces reservado a la intuición creadora, en virtud de la cual Dios está presente a toda criatura»[47].

Con ayuda de la facultad de la imaginación, Kant buscó dar respuesta a la pregunta por la validez objetiva de las estructuras subjetivas de nuestro aparato cognoscitivo, es decir, responder a la pregunta de si nuestro conocimiento aprehende verdaderamente la realidad. Toda afirmación aspira a tener validez objetiva, pero no toda afirmación es correcta, por lo que debemos poder «distinguir la mera unidad subjetiva de nuestras representaciones de su unidad objetiva»[48]. Llegados a este punto, Kant consideró que la validez objetiva de las combinaciones que el entendimiento realiza por medio de las categorías está garantizada por el hecho de que la facultad de la imaginación refiere los conceptos del entendimiento a las formas de la intuición, en las cuales se nos dan objetos por medio de intuiciones[49]. Como

46. Para esta diferencia, cf. D. Henrich, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion* (1976), 89ss.

47. F. Delekat, *Immanuel Kant*, 94, cf. 98 y 99, en referencia a los §§ 863-889 de la *Metafísica* de Baumgartner. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 153s.

48. D. Henrich, *Identität und Objektivität*, 25. En Kant B 142.

49. Este es el objeto del capítulo sobre «el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento» en la *Crítica de la razón pura*, B 176-187. Para la facultad de la imaginación, cf. B 179s. Para Kant, el esquema de la magnitud es el número (B 182), el esquema de la substancia «la perseverancia de lo real en el tiempo» (B 183) y el de la causalidad la «sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sometida a una regla» (B 183). Estos esquemas de los conceptos puros del entendimiento son «las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos... se refieran a objetos» (B 185).

los conceptos del entendimiento sólo se refieren a objetos en la medida en que se refieren a intuiciones. Kant pudo afirmar que las categorías «no tienen otro uso posible que el empírico»[50]. Ésta es la base de su crítica a las doctrinas metafísicas tradicionales sobre los objetos suprasensibles y, por tanto, sobre Dios. Pese a ello, todavía es posible preguntarse si la conexión de las categorías del entendimiento con las formas de la intuición del espacio y del tiempo garantizan realmente la objetividad de nuestro conocimiento, toda vez que, para Kant, ambas forman parte tanto de nuestra subjetividad como de las funciones del entendimiento.

Una vez que la tradición filosófica dejó de ver en el cognoscente un sujeto meramente receptivo o pasivo –como en las teorías clásicas del conocimiento– y pasó a ver en él un sujeto activo, surgió la necesidad de plantearse la pregunta por la validez objetiva de nuestro conocimiento. La respuesta, una vez más, tuvo un carácter teológico, como ya pusimos de relieve páginas atrás (cf. cap. 3) cuando afirmábamos que la filosofía medieval dio un paso decisivo para poder representarse la acción productiva del sujeto en el acto del conocimiento localizando el entendimiento agente aristotélico en el alma. Sin embargo, el carácter productivo de la intervención del espíritu en el proceso del conocimiento obligó a plantearse la pregunta de si semejante intervención podría desvirtuar los hechos que se trataba de conocer. Desde Nicolás de Cusa, la respuesta a esa pregunta fue que la productividad del pensamiento humano es un fiel reflejo de la productividad creadora de Dios en la génesis de sus criaturas. Kant rechazó esta solución[51], sustituyéndola por la deducción transcendental de los conceptos del entendimiento y por el hecho, en teoría garantizado por su relación con la sensibilidad, de que éstos «se refieren a objetos» (B 185). Considerando, sin embargo, que la forma universal de la intuición sensible (espacio y tiempo) es, según Kant, ella misma subjetiva y que, aunque la unidad de la apercepción puede garantizar la completa síntesis y coherencia de los contenidos de la conciencia, nunca garantiza su concordancia con una realidad exterior a la conciencia, resulta muy difícil aceptar que la validez objetiva de nuestros actos subjetivos de conocimiento pueda justificarse de esta manera.

50. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 185.
51. Cf. F. Delekat, *Immanuel Kant*, 81s.

c) *La conversión de la metafísica especial en ideas de la razón*

Para Kant, el entendimiento elabora los datos de los sentidos enlazándolos con arreglo a unas formas básicas de combinación, es decir, mediante las categorías, que luego formula en proposiciones (juicios). A la base de esa actividad de enlace se halla la unidad del «yo pienso». Pero su verdadera correspondencia se encuentra en la unidad de la conciencia experimental en cuanto tal y, por tanto, en la unión ya no sólo parcial, sino completa, de todos los conocimientos empíricos en la unidad de la experiencia. Según Kant, de esta misión ya no se ocupa el entendimiento, sino la razón. Dicha tarea consiste en concreto en encontrar la «totalidad» de las condiciones de un condicionado dado, totalidad que una vez más es ella misma incondicionada (B 379). Dicha unión se expresa en el encadenamiento de los juicios en el silogismo, razón por la cual la totalidad de dicha combinación sólo puede representarse mediante cadenas de silogismos que, de acuerdo con la lógica de Aristóteles, se apoyan en última instancia en primeros principios. En el modelo aristotélico de ciencia, dichos principios son lo incondicionado. En este sentido, la razón es según Kant «la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios», a fin de «dar unidad *a priori*, mediante conceptos, a los diversos conocimientos» del entendimiento (B 359).

Los conceptos que la razón tiene de lo incondicionado son, desde luego, «absolutos» (B 380ss), pero están referidos al uso del entendimiento, cuyos juicios debe reunir en una síntesis uniforme. Al igual que el entendimiento enlazaba las impresiones de los sentidos («la diversidad de la intuición»), los conceptos del entendimiento sirven al fin de establecer un vínculo entre los juicios del entendimiento (B 362). «Pero semejante principio, ni impone una ley a los objetos, ni contiene el fundamento de posibilidad de conocerlos y determinarlos en cuanto tales...» (*ibid.*). Para Kant, la actividad de la razón no se refiere de manera inmediata, como la del entendimiento, a los objetos dados en la intuición, sino sólo a los juicios del entendimiento y a su posible combinación. Por eso, los conceptos de la razón no proporcionan ningún conocimiento de objetos –punto de vista que Kant calificó más bien de «ilusión transcendental» vinculada con la actividad de la razón–, sino que sirven únicamente a la síntesis del uso del entendimiento, síntesis que la razón nunca conduce a un punto final. Los con-

ceptos de la razón no son, pues, principios constitutivos[52] del ser, sino reglas para la síntesis, continuación y ampliación del conocimiento experimental, es decir, «principios reguladores» (cf. B 537). Como tales, Kant llamó también a los conceptos de la razón «ideas», siguiendo el uso que dicha palabra tenía en Platón (B 369ss), aunque de hecho en un sentido por completo opuesto al que las ideas tenían en el platonismo, es decir, como opuestas a los objetos reales. Mientras que para Platón la idea era el ser verdadero, Kant afirma que «el todo absoluto de todos los fenómenos es *una simple idea*» (B 384), es decir, no es un objeto real (cf. B 393).

Kant distinguió a continuación varias formas de la síntesis de la experiencia bajo ideas o principios de la razón. Formalmente, Kant se inspiró aquí en las tres clases posibles de razonamientos silogísticos (categóricos, hipotéticos y disyuntivos: B 361, cf. B 378). Atendiendo al contenido, procedió a distinguir la cuestión de la unidad absoluta del sujeto pensante tanto de la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno (mundo) como de «*la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general*» (B 391) en la idea de Dios. Kant resumía en esta triple división los objetos de la metafísica especial: alma, mundo y Dios[53]. Estos últimos dejaban así de ser concebidos como objetos del conocimiento racional, para convertirse nada más que en ideas reguladoras de la síntesis de la experiencia. Kant buscaba solucionar de esta forma el conflicto entre el conocimiento de la realidad propio de la ciencia natural de su tiempo y el repertorio de cuestiones transmitido por la metafísica teísta[54]. Esta última circunstancia puede apreciarse de forma especialmente clara en las antinomias de la razón pura, que Kant acompañó, a modo de introducción, de una discusión pormenorizada del concepto de mundo: 1. Mientras que la metafísica teísta concibe el mundo como una creación de Dios y, por tanto, como finito, la ciencia natural clásica de la Edad Moderna se ocupa de él como una realidad infinita tanto en el tiempo como en el espacio; 2. mientras que el mundo de la metafísica tradicional consta de elementos últimos, la realidad que investiga la ciencia natural se

52. *Ibid.*, 160, muestra que esta decisión kantiana afecta únicamente al conocimiento teórico; en el ámbito práctico Kant no tiene dificultad en reconocer la existencia de principios constitutivos.

53. *Ibid.*, 162.

54. *Ibid.*, 165s, cf. 186s.

manifiesta infinitamente divisible; 3. mientras que la tradición metafísica atribuye libertad al hombre, el punto de vista dominante en la ciencia natural es el de una completa necesidad causal; 4. mientras que la metafísica teísta hace remontarse la cadena de causas naturales a una última causa incausada, la ciencia natural ya no tiene necesidad de admitir su existencia.

Aparte de ocuparse de la cuestión de Dios en la cuarta de estas antinomias, dentro del marco de la discusión del concepto de mundo (B 480s), Kant le prestó una especial atención en un pasaje posterior bajo el nombre de «ideal transcendental» (B 595s). En este caso, de forma similar al anterior, en el que el concepto rector es el del ser (en sí) necesario como fundamento de la existencia contingente de los entes mundanos (B 633s), la discusión gira en torno a la prueba cosmológica de la existencia de Dios. En la cuarta antinomia, la discusión era otra y la pregunta era si debía aceptarse la existencia de un ser necesario que remata y pone término a la serie de los fenómenos «en el mundo» (B 482), a la que Kant daba una respuesta negativa, rechazando la afirmación de la existencia de un ser semejante. En cambio, en este nuevo pasaje Kant concluye que aunque la hipótesis de que la existencia contingente de los objetos del mundo y del mundo como un todo tiene origen *trascendente* en un ser que existe por sí mismo (y es en dicho sentido «necesario») no puede ser demostrada teóricamente, sí podría corresponder (interpretándolo mediante la idea de la suma perfección y quintaesencia de toda realidad) como *ideal inobjetable* (B 669) a un objeto que hubiera que admitir por otros motivos (de orden práctico).

A modo de conclusión, se ha de decir que la crítica kantiana de la razón debe entenderse en todos sus aspectos como la disolución y transformación de la metafísica de fundamentos teístas propia de la Ilustración en una descripción antropocéntrica de la conciencia experimental. Con todo, la independencia y autonomía del mundo espacio-temporal de experiencia y el constreñimiento de la razón dentro de sus límites, en la *Crítica* pueden entenderse como la continuación de los esfuerzos de Kant, presentes ya en sus primeros escritos, por vincular el mundo de formas de la metafísica leibniziana con la materia y comprenderlo en la teoría de la génesis mecánica del universo como el producto de la autoorganización de éste. Con este fin, Kant buscó ya en 1763 establecer un vínculo entre la razón y sus potencialidades y el presu-

puesto de lo que existe de manera real. La *Crítica* de 1781 pretendía, además, entender la elaboración por la razón de lo dado a los sentidos sin recurrir a la existencia de Dios. Al realizar una parada intermedia en la fundamentación de la conciencia empírica en las formas trascendentales de conocimiento de la razón, este intento condujo a la transformación de la metafísica teísta en las tesis antropocéntricas de la *Crítica de la razón pura*. La idea de Dios deja de ser determinante para la conciencia humana en sus relaciones consigo misma y con el mundo, y se convierte en un mero concepto-límite de la razón teórica. Eso no significa que Kant buscara apartar o expulsar a Dios de la comprensión que el hombre tiene del mundo y de su propia realidad. Como él mismo dice en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, su deseo era más bien «suprimir el *saber* para hacer sitio a la *fe*» (B XXX), a saber, una fe justificada moralmente. Una vez más, fue su comprensión de Dios lo que motivó dicha aspiración. La idea kantiana de Dios exigía que el mundo (el cual debe ser descrito en términos puramente mecánicos) y la razón se independizaran de Dios, a fin de preservar la distancia debida entre el creador y la criatura. Sólo lo contingente de su existencia pone de manifiesto al hombre que tanto el mundo como su propio ser carecen de autonomía e independencia, remitiéndole así a la cuestión de Dios. Pero en Kant la respuesta a esta pregunta sólo puede proporcionarla la filosofía moral.

3. *La ética y la filosofía de la religión kantianas*[55]

En sus escritos de filosofía moral, Kant explica cómo sólo la hipótesis de la existencia de Dios garantiza la determinación ética del ser humano. Por ello, dicha hipótesis es moralmente («prác-

55. En este apartado se cita *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785) según la edición académica de las obras de Kant (AA IV, [1903], 385–463) (versión cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid 1989), mientras que *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) (versión cast.: *Crítica de la razón práctica*, trad. de M. G. Morente, Sígueme, Salamanca ⁴1998) y *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793) (versión cast., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid ³1986) son citadas según la edición original.

ticamente») necesaria, pero sólo en el sentido de un postulado, es decir, a la manera de una hipótesis que, aun cuando no pueda ser demostrada teóricamente, debe adoptarse como premisa so pena de perder de vista un dato esencial en nuestra comprensión del ser humano. El convencimiento de Kant con respecto a la importancia de la religión para la moral obedecía en gran medida al influjo ejercido en él por las ideas de Jean Jacques Rousseau, quien en su novela de iniciación, *Emilio*, había mostrado que si Dios no existiera sólo los actos del malvado podrían ser calificados de racionales. A diferencia de este último, el hombre bueno se conduce por completo irracionalmente, porque en un mundo como éste el virtuoso no puede esperar obtener recompensa alguna, habiendo de someterse a todo tipo de sacrificios. El bien ético no conduce, pues, al hombre a la felicidad a que aspira por naturaleza, a menos que haya una compensación en el más allá que sólo un Dios puede garantizar.

Kant intentó apoyar las ideas de Rousseau en un razonamiento más riguroso. Para él, la conciencia ética se funda en la conciencia de la ley moral, la cual viene dada con la razón y no consiste en otra cosa que en la exigencia racional de universalidad e incondicionalidad. En lo que respecta a la universalidad, los principios por los que guiamos nuestro comportamiento satisfarán las exigencias de la razón siempre y cuando sea posible su generalización –es decir, su elevación a la categoría de una máxima de validez general en lugar de particular–. Kant bautizó esa aplicación de las exigencias de la razón a los principios del comportamiento como «imperativo categórico». Dicho imperativo es categórico por oposición a aquellos imperativos que sólo tienen una validez hipotética, es decir, dependen de la elección de un fin. Kant propuso varias formulaciones del imperativo categórico de la universabilidad de las máximas referidas a acciones. Su carácter de ley de la razón resulta particularmente evidente en la fórmula que propone en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «*Obra de tal modo que puedas siempre querer que la máxima de tu acción sea una ley universal*» (420s). La exigencia de universalidad, como la incondicionalidad a ella unida (lo categórico), son manifestación inmediata de la razón. La referencia a ellas del contenido de la exigencia proporciona a la ley moral su carácter formal. Pero del imperativo categórico resulta la tarea de penetrar en los contenidos materiales de la ac-

ción humana, definirlos con precisión y calificarlos bien positivamente –cuando se muestren de acuerdo con la ley– bien negativamente –cuando se muestren en desacuerdo con ella–. Por otro lado, también se hace necesario condicionar a la dignidad moral la aspiración a la felicidad propia de la naturaleza humana. De aquí obtuvo Kant el concepto final del «bien supremo» al que es preciso aspirar en el mundo. Para asegurar que dicho bien supremo fuera realizable se hizo evidente la necesidad de postular la existencia de Dios, pues sólo un ser moral que a la vez fuera dueño del curso de los acontecimientos podría garantizar la coincidencia de la exigencia moral con el curso del mundo natural –de tal manera que los individuos no obtengan más felicidad que aquella de la que se han hecho dignos–.

En esta cadena argumentativa, la esperanza de felicidad y, junto con ella, la hipótesis de un Dios que garantiza que el hombre obtendrá en un futuro ni más ni menos que aquella felicidad de que se ha hecho digno por su comportamiento moral, son elevadas por la *Crítica de la razón pura* a la categoría de condición de la racionalidad del obrar moral: «Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone». La razón se ve «obligada» a suponer un Dios «juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar futuro, o, en caso contrario, a tener las leyes morales por simples desvaríos, ya que el necesario resultado de las mismas –resultado que la propia razón enlaza con ellas– quedaría necesariamente invalidado sin dicho supuesto» (B 839). Esto último se corresponde exactamente con aquellas ideas de Rousseau que habían inspirado el punto de partida del razonamiento kantiano, pero parece atentar contra la autonomía de la razón, la cual dicta sus normas independientemente de las consecuencias que el obrar moral acarree para el que actúa. De hecho, la obligatoriedad de la ley moral podía aparecer como algo que, en realidad, depende de la esperanza del hombre en su felicidad personal. Por ello, Kant establecerá posteriormente un vínculo mucho menos profundo entre moralidad y felicidad. Si el mundo natural y el ético se separaran, se dice en la *Crítica de la razón práctica* (1788), tal cosa sería incompatible con la unidad de la voluntad del hombre. Los esfuerzos de la voluntad moral, en efecto, serían vanos: «... tener necesidad de la felicidad, ser dig-

no de ella y, sin embargo, no participar de ella, es cosa que no puede coexistir con el perfecto querer de un ser racional que al mismo tiempo tuviese toda potestad...» (199)[56]. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant afirma sobre esta cuestión: a causa «de la disposición natural del hombre a tener que pensar otro fin para sus acciones además de la ley» (XII nota), la idea del bien supremo se construye en conjunción con una felicidad conforme a la dignidad moral. Asimismo, «como la capacidad humana no alcanza a hacer efectiva la felicidad en armonía con la dignidad de ser feliz», es necesario «aceptar un ser moral todopoderoso como señor del universo» (XIII nota). Sin embargo, desde la *Crítica de la razón práctica* del año 1788, Kant venía haciendo hincapié en que su intención no era dar a entender «que la aceptación de la existencia de Dios sea necesaria *como fundamento de toda obligatoriedad en general*». Al deber pertenece aquí sólo el «cultivo» de las condiciones naturales de nuestra existencia «para el fomento y la producción del supremo bien en el mundo, cuya posibilidad, pues, puede ser postulada, pero que nuestra razón no puede concebir más que bajo el supuesto de una suprema inteligencia», aun cuando la aceptación de su existencia no va más allá de una hipótesis para la razón teórica (226s). En el mismo sentido se pronuncia el ensayo sobre la religión de 1793, para el cual la aceptación de la existencia de Dios como condición del bien supremo en el mundo no constituye «un conocimiento asertórico», sino únicamente «una suposición (hipótesis) *problemática*». Esta última no proporciona a la razón práctica más que «una fe asertórica libre, que sólo tiene necesidad de la *idea de Dios* –a la que acaba inevitablemente por llegar todo cultivo moral serio del bien–, pero sin pretender garantizar a ésta realidad objetiva por medio del conocimiento teórico» (230s nota). Kant continúa diciendo: «Para aquello que puede proponerse como un deber a todo hombre, el *minimum* de conocimiento (es posible que haya un Dios) debe ser suficiente subjetivamente». Kant fue, pues, debilitando progresivamente el vínculo entre la moral racional y el postulado de la existencia de Dios para así hacer frente a la crítica de que con

56. Para las contradicciones internas de la fundamentación moral de la religión en Kant y para la evolución de sus afirmaciones al respecto, cf. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (1986), 39-91.

ello lesionaba la autonomía de la razón –sobre la que él mismo tanto había insistido– en su legislar moral. La moral «no necesita, pues, ...en absoluto de la religión para sus fines, sino que, en virtud de la razón pura práctica, se basta por completo a sí misma». Esta última afirmación corresponde al prólogo de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (IIIs). Pese a ello, de la obligatoriedad de la ley moral y la idea del bien supremo, que aquí oficia de intermedio entre ambos extremos, se deduce una filosofía de la religión, aunque sus afirmaciones sólo tienen el carácter de suposiciones problemáticas.

La exposición kantiana de la filosofía de la religión está condicionada por el punto de vista de que la realización de la moral se ve obstaculizada por el egoísmo y la maldad humanas. Ésta es la única razón de que haya necesidad de religión. Por ello, Kant comienza su exposición de la filosofía de la religión describiendo una inclinación al mal activa en el ser humano a pesar de su disposición al bien. Dicha inclinación consiste, más concretamente, en la tendencia a la inversión de los móviles presentes en los hombres. Estos últimos, en efecto, están dispuestos a obrar moralmente, pero sólo mientras ello no perjudique sus intereses egoístas. El imperativo moral se ve de esta manera subordinado al interés egoísta, en lugar de, a la inversa, condicionarse la natural aspiración a la felicidad a su coincidencia con lo prescrito por el deber. Esta inversión en la jerarquía de los móviles conforma para Kant el mal radical, en sorprendente analogía con san Agustín, quien también había caracterizado la esencia del pecado como una inversión en la jerarquía de los fines del obrar humano[57].

A pesar de la tendencia humana a invertir la jerarquía de los móviles subordinando la voz del deber a la aspiración a la felicidad, el principio del bien sigue reclamando sus derechos al ser humano. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, el principio del bien está personificado en Cristo, como ejemplo de la imagen arquetípica –depositada en nuestra razón– de la «idea de un hombre grato a Dios» (77s). Así, pues, Cristo no es el autor de la renovación del ser humano, sino sólo un ejemplo

57. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 279ss (versión cast.: *Teología sistemática* 2, trad. de G. C. Marcos, UPCO, Madrid 1996).

de la «revolución en la manera de pensar» que todo hombre tiene que realizar para superar su inclinación al mal partiendo del impulso comunicado por la voz del deber que habla en cada uno de nosotros.

Teniendo presentes tanto los condicionamientos que impone al hombre su situación histórica como la confusión que preside su comportamiento, Kant pensaba que el ser humano sólo puede superar su inclinación al mal mediante la fundación de una «sociedad según leyes de virtud» (129), en contraste con la realidad social del mal en el «reino del mal» (107). Para Kant, dicha sociedad según leyes de virtud es distinta del Estado, pues si bien las leyes de este último consiguen mediante la amenaza de sanciones penales que el individuo sujete su conducta aparente a la legalidad, son incapaces de producir en su interior una alteración substancial de su temperamento, en virtud de la cual éste se sienta impulsado a actuar de acuerdo sólo con máximas morales y no por miedo al castigo. Así, pues, a diferencia de Rousseau, Kant distingue entre la Iglesia –definida como una «sociedad según leyes de virtud»– y el Estado, y caracteriza la instauración de la Iglesia como una sociedad moral como la «instauración de un Reino de Dios en la tierra» (127).

A ojos de Kant, las religiones históricas, incluida la Iglesia cristiana, sólo son dignas de reconocimiento en la medida en que constituyen una sociedad según leyes de virtud, concepto frente al cual todas las demás ideas religiosas ceden en importancia. Con ello se corresponde la afirmación kantiana de que la fe moral racional es también el supremo intérprete de la fe eclesiástica (157ss). La misma idea subyace a la definición de las relaciones entre la moral y la religión, según la cual no fue la moral la fundada en una religión histórica dada, sino, a la inversa, la religión en la moral.

Esta definición de la relación entre moral y religión será poco después objeto de una vehemente controversia teológica en la que Kant se convirtió en objeto de referencia constante. En ella se destacaron pronto dos partidos, racionalistas y supranaturalistas, en consonancia con las definiciones también propuestas por Kant en su ensayo sobre la religión: «A quien declara que sólo la religión natural es moralmente necesaria, esto es, constituye un deber, podemos llamarlo *racionalista* (en cuestiones de fe). Si niega realidad a toda revelación divina sobrenatural, lo llamare-

mos *naturalista*[58]; y si admite tal revelación, pero afirma que la religión no necesita ni conocerla ni suponer su realidad, podemos llamarlo *racionalista puro*. En cambio, si tiene la fe en la misma como algo necesario para la religión universal, lo llamaremos *supernaturalista puro* en cuestiones de fe» (231s).

Dentro ya de la discusión filosófica, la nueva fundamentación filosófico-moral kantiana de la fe en Dios se convirtió todavía en vida de Kant –en concreto durante la última década del siglo XVIII– en objeto de una acerada crítica. Ésta apuntaba al desequilibrio existente entre la afirmación kantiana de la autonomía de la razón ética y la supuesta subordinación de su poder de convicción a la fe en un bien supremo en el mundo, que sin la hipótesis de un Dios dueño del curso de este último parecía por completo irrealizable[59]. Mientras que Kant, por su parte, se esforzaba por eliminar ese punto débil de su argumentación aflojando los vínculos entre la autoridad de la ley ética y el postulado de la existencia de Dios[60], sus críticos pusieron cada vez más en duda que existiera realmente una relación entre ambos. Dicha crítica, es decir, la crítica a la teología moral kantiana, fue deslizándose casi sin fricciones hacia el ateísmo moral, debido a que la revisión kantiana de la metafísica teísta tradicional presenta la fundamentación moral de la idea de Dios como el único expediente para no desembarazarse por completo de esta última. Poco antes del cambio de siglo, en efecto, dicho ateísmo encontró ya sus primeros representantes en F. K. Forberg y en la polémica del ateísmo de J. G. Fichte[61], o bien buscó una nueva manera de acceder a la fe invocando el sentimiento en lugar de la razón, como en el caso de

58. Suele considerarse como principal representante del naturalismo en la teología a Karl Friedrich Bahrdt (1741-1792), profesor de teología, superintendente general y finalmente propietario de una casa de huéspedes en Halle.

59. Al respecto, cf. las objeciones tempranamente planteadas a Kant por Th. Wizenmann en 1787 (en *Deutsches Museum*), J. E. G. Maass en 1792, *Kritische Theorie der Offenbarung* (publicado anónimamente), F. Köppen en 1802, *Über Offenbarung*, K. H. L. Köhlitz en 1795, *Beitrag zur Kritik der Religionsphilosophie und Exegese unseres Zeitalters*, y sobre todo por F. W. J. Schelling en 1796, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, todas ellas recogidas por W. Jaeschke en su obra *Die Vernunft in der Religion* (39-91). Para Wizenmann, cf. también H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit* (1974), 441ss.

60. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*, 52.

61. *Ibid.*, 98ss.

Friedrich Heinrich Jacobi[62]. En este punto, sólo la vuelta al pensamiento de Spinoza –quien, irónicamente, debió su recuperación a las cartas en que Jacobi expuso por aquellos años (1785) sus ideas, a pesar de que su verdadera intención era proponer la filosofía de Spinoza como ejemplo de doctrina contraria a la fe auténtica– hizo posible una nueva fundamentación de la filosofía de la religión, tanto en el último Fichte como en Schleiermacher y Schelling. De todo ello se ocupará el próximo capítulo. En cualquier caso, en los comienzos del nuevo siglo, la fundamentación moral de la fe en Dios intentada por Kant se había quedado filosóficamente obsoleta, exactamente al contrario de lo que había ocurrido con su destrucción de la metafísica teísta.

Aunque la evolución filosófica de Kant estuvo motivada por su interés teológico en resaltar la trascendencia de Dios con respecto a un mundo finito y contingente en su misma autonomía y, por tanto, con respecto a la finitud de la razón humana, limitada a lo dado en la experiencia sensible, sus resultados fueron del todo contrarios a la intención que parecía servirle de guía. La filosofía de Kant desvinculó el yo racional y la conciencia experimental de todos sus lazos con Dios, y el fracaso de su nueva fundamentación filosófico-moral de la fe en Dios no hizo sino poner de manifiesto esa ruptura de una manera todavía más palmaria. Como después observará Hegel con espíritu crítico, Kant había hecho del yo finito la base absoluta de la experiencia. De este modo, sin embargo, había conseguido que, en contra de sus intenciones, éste ocupara el lugar reservado a Dios[63].

62. *Ibid.*, 117ss.

63. Cf. las explicaciones de Hegel en *Glauben und Wissen* (Fe y saber) (1802-1803) sobre el «punto de vista» de su época «de no conocer tanto a Dios, cuanto, como suele decirse, al hombre. Este hombre y esta humanidad son su punto de vista absoluto, a saber, como una finitud fija, insuperable, de la razón...» (PhB 62b, 11). Al hacer esta crítica, Hegel tenía en primer lugar ante sus ojos a Kant (23), contra cuya postura objetó que «un entendimiento que sólo conoce fenómenos y una nada en sí es él mismo un fenómeno y una nada en sí». La argumentación de Hegel seguía discurriendo por los mismos cauces todavía en 1817 en la *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* (^{3}1830), donde se dice que «es absolutamente inconsecuente admitir por un lado que el entendimiento sólo conoce fenómenos y afirmar por otro que este conocer es algo absoluto» que nadie puede trascender (60). Para la crítica de Hegel a Kant, cf. también B. Burkhardt, *Hegels Kritik an Kants theoretischer Philosophie dargestellt und beurteilt an den Themen der metaphysica specialis* (1989).

Esta crítica se ve respaldada por el hecho de que, en la primera parte de la *Crítica de la razón pura*, Kant hubiera silenciado las implicaciones teológicas de las formas de la intuición del espacio y del tiempo. Dichas implicaciones, particularmente en lo tocante al espacio, habían merecido una amplia discusión durante el siglo XVIII, encontrando todavía una favorable acogida por parte de Kant en la *Nova dilucidatio* de 1770. La razón de que Kant se mantuviera apartado de la idea de que la infinitud del espacio y del tiempo pudiera servir de mediadora entre el universo y la infinitud de Dios, fue muy probablemente su prevención a ser acusado de panteísmo[64]. Pero a lo que eso condujo fue a la absolutización del yo finito, algo que Manzke se ha ocupado de mostrar en relación sobre todo con las afirmaciones de la «Estética transcendental» relativas al tiempo. El «yo que se sabe finito en el tiempo se pone a sí mismo fuera del tiempo como el garante de su unidad», asumiendo de hecho la función hasta entonces atribuida a la eternidad divina[65]. De este modo, es en Kant en quien tiene lugar por primera vez lo que los historiadores de la filosofía han atribuido por norma, aunque equivocadamente, a Descartes: el intento por fundamentar la totalidad de la experiencia sobre la unidad del *cogito* en lugar de sobre la idea de Dios.

A la vista de este descubrimiento, y a la vista de que hacia el año 1800 la fundamentación filosófico-moral kantiana de la fe en la existencia de Dios se había quedado completamente obsoleta, ¿cómo explicar el persistente influjo de la filosofía de Kant en la teología protestante del siglo XIX y comienzos del siglo XX? A Kant ha llegado a calificársele como el filósofo del protestantismo y, de hecho, todavía en el año 1917 uno de los principales dogmáticos protestantes, Julius Kaftan, publicó una *Filosofía del protestantismo*[66] que en lo esencial seguía siendo fiel al ideario kantiano. En el próximo apartado, ofreceremos un resumen histórico del influjo de Kant en la teología protestante (y de paso en la católica) a la vez que trataremos de explicar sus motivos.

64. K. H. Manzke, en *Ewigkeit und Zeitlichkeit*, 114s, cf. 82 apoyándose en H. Heimsoeth.

65. *Ibid.*, 160.

66. J. Kaftan, *Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens* (1917).

4. *El influjo de Kant en la teología*

Probablemente, no andaba errado Julius Kaftan cuando señalaba que si la filosofía kantiana generó desde el primer momento un atractivo tan grande para la teología protestante, el motivo principal fue que en la óptica del protestantismo la fe «no posee una función puramente teórica» y su «fundamentación interna es muy distinta» de la del conocimiento teórico de la realidad[67]. Por ello, la religión debe entenderse como un asunto de orden eminentemente práctico. Al entenderlo así, Kant ayudó, de nuevo según Kaftan, a que el concepto de fe implícito en los postulados reformistas pudiera por fin imponerse. Este juicio positivo es independiente del rechazo que la definición kantiana de las relaciones entre moral y religión mereció a la mayoría de los teólogos reformistas, con excepción de los racionalistas. Lo verdaderamente decisivo, sin embargo, fue la autonomía de la fe con respecto al saber, en la que todos ellos se sintieron fortalecidos por la postura de Kant. Desde este punto de vista, nadie pensó que debiera concederse ninguna importancia a que Kant hubiera fundamentado el dominio del saber teórico en la certeza del yo, en lugar de en Dios. Los teólogos que se declararon seguidores de la filosofía de Kant –al menos, en el lado protestante– sólo se interesaron en la base que proporcionaba su filosofía práctica para poder construir una nueva teología. Con respecto a esta cuestión, la función de la religión en relación con la moralidad se vio definida de manera distinta por el supranaturalismo, la teología del despertar y la escuela de Albrecht Ritschl –etapas fundamentales en la relación de la teología con la filosofía de Kant–. Pero ninguna de ellas renunció a introducir correcciones en el racionalismo moral del filósofo de Königsberg.

a) *La recepción supranaturalista de Kant*

La distinción establecida por Kant entre racionalismo y supranaturalismo acabó poniendo nombre a los dos movimientos que participaron en la principal polémica surgida en el seno de la teología protestante durante las dos primeras décadas del siglo

67. *Ibid.*, 21.

XIX[68]. Además de imprimir una honda huella en ellos, la filosofía kantiana se convirtió también en el substrato común sobre el que tuvo lugar el enfrentamiento entre ambos partidos.

Partiendo de supuestos kantianos, los argumentos de los supranaturalistas se dirigieron contra lo que ellos juzgaban de infravaloración por el propio Kant de la fe revelada. Por su parte, los racionalistas dieron cabida en la misma teología a la postura de Kant al interpretar moralmente las enseñanzas de Jesús y concebir, siguiendo su espíritu, las doctrinas históricas del cristianismo como un instrumento para conducir al ser humano a la confesión de una fe puramente racional. Éste era el sentido que tenía, por ejemplo, la conminación a abandonar la fe en Cristo por la religión, interpretada moralmente, del propio Cristo, a que el profesor de Helmstedt, Heinrich Philipp Konrad Henke (1752-1809), dio voz pública en su influyente *Dogmática*[69] –de gran trascendencia para el rumbo que luego tomaría el racionalismo teológico–. Otro de los que abogaron en favor de la concepción kantiana de la fe histórica revelada como introducción a la religión moral-racional –ya preparada por las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Lessing (1780)– fue Wilhelm Traugott Krug en sus *Cartas sobre la perfectibilidad de la religión revelada* (1894-1896), acompañado de los discípulos de Kant, Johann Heinrich Tieftrunk y Friedrich Immanuel Niethammer. En 1813, el superintendente general de Weimar, Johann Friedrich Röhr, ahondó aún más en la misma línea con la publicación de sus *Cartas sobre el racionalismo*, en las que exhortaba a abandonar la lectura de la Biblia y contemplar las enseñanzas y el ejemplo de Cristo como la única revelación divina. Los últimos representantes del racionalismo, como el profesor de Halle Julius August Ludwig Wegscheider[70], se convirtieron en defensores de la fe de Kant en un Dios transmundano, en franca oposición al supuesto panteísmo del idealismo postkantiano.

68. La historia de esta disputa y de las posturas defendidas por los teólogos de uno y otro partido ha sido expuesta con detalle en la disertación muniquesa, por desgracia todavía no publicada, de W. Reich, *Der Offenbarungsbegriff im Supranaturalismus. Eine überlieferungs- und wirkungsgeschichtliche Untersuchung* (1974).

69. H. Ph. Henke, *Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum* (1793).

70. J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (1815, ^{8}1844).

Los supranaturalistas demostrarían una mayor originalidad en sus planteamientos que los racionalistas precisamente por estar obligados a combatir mediante argumentos filosóficos el juicio kantiano sobre la fe revelada e impugnar, partiendo de los mismos supuestos de Kant, la definición que este último había propuesto de las relaciones entre la religión y la moral. Esto último debe afirmarse especialmente del fundador del supranaturalismo de Tubinga, Gottlob Christian Storr[71]. Sus sucesores no sólo continuaron su camino, como Friedrich Gottlob Süskind –quien por esta razón polemizaría con el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792), de Fichte–, sino que acabarían defendiendo sus puntos de vista contra autores como Schleiermacher y Hegel (así, por ejemplo, Friedrich Steudel). Pero la teología supranaturalista no siempre adoptó una fisonomía propiamente filosófica, encontrando una formulación de otro carácter, con un interés reducido casi exclusivamente a los textos bíblicos, en obras como las *Lecciones sobre dogmática* (1801), de Franz Volkmar Reinhards, también de gran influencia.

En el año 1794, Storr publicó sus *Observaciones sobre la teoría filosófica de la religión de Kant*[72]. En ellas se servía de la ambivalencia de las declaraciones de Kant con respecto a la relación entre moral y religión para abogar en favor de la necesidad de la religión como fundamento de la moral y, en consecuencia, en favor de la autoridad de la revelación histórica. En un primer paso, Storr se declaraba de acuerdo con la tesis kantiana, según la cual la razón «no puede llegar *teóricamente* a ninguna conclusión segura sobre objetos «*suprasensibles*», ya sea afirmándolos ya negándolos (1). Aquí se manifiesta con gran claridad uno de los principales motivos del «kantismo» de los teólogos protestantes: el alivio que procuraban las doctrinas de Kant de la presión de la metafísica racionalista de la Ilustración. Sin embargo, Storr daba un paso más que, de convenir con Kant en la necesidad de limitar las competencias de la razón teórica en cuestiones de fe, le llevó a afirmar a continuación que de esta última se deduce el carácter lógicamente inconsecuente de «toda *negación* de doctrinas *bíblicas* sobre objetos *suprasensibles* que se apoye en argumentos o

71. G. C. Storr, *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris literis repetita* (1793).

72. Este trabajo fue publicado por primera vez en latín. Las indicaciones numéricas del texto aluden a la versión alemana (reimpr. 1968).

razones *teóricas*» (2). No ocurría lo mismo, en cambio, con los motivos o razones morales, los cuales no se oponen a los enunciados bíblicos (6ss). Bien al contrario, la obligatoriedad de las leyes éticas depende enteramente, según Storr, de la fe en Dios como garante del supremo bien. El fin último moralmente necesario que constituye el bien supremo no puede «ponerse en duda o negarse sin debilitar –cuando no suprimir– simultáneamente el respeto a los principios morales. Pues, ¿cómo es posible querer que se respete una ley (dada a nuestra naturaleza) que al mismo tiempo se tiene por poco útil, o incluso por completamente inútil, para alcanzar aquel bien supremo a cuya realización se halla necesariamente encomendada la naturaleza humana? En tal caso, ¿qué podría todavía disuadirnos... bien de dudar de la santidad de dicha ley, bien de no ver en ella más que un puro desvarío, un mero engaño de nuestra razón?» (35).

Storr sabía de su coincidencia al argumentar de esta manera con las opiniones expresadas por el propio Kant, especialmente en la manera en que este último las había vertido en la segunda parte –«Doctrina transcendental del método»– de la *Crítica de la razón pura*. Allí, Kant afirmaba que «el lazo necesario entre la esperanza de ser feliz y la incesante aspiración a hacerse digno de la felicidad» es algo que «únicamente podemos esperar si tomamos como base una *razón suprema* que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y sea, a la vez, causa de la naturaleza» (B 838). Y era también el mismo Kant quien añadía sólo dos párrafos más abajo que, en caso contrario, la razón «se ve obligada» a «tener las leyes morales por simples desvaríos» (B 839)[73]. Sin embargo, a lo largo de los diez años transcurridos hasta la publicación de la obra de Storr, Kant había ido debilitando el vínculo entre la obligatoriedad de las leyes morales y la esperanza en el bien supremo de ellas deducida, a la vez que haciendo cada vez mayor hincapié en el hecho de que las leyes morales dictan sus normas sin reparar en absoluto en las consecuencias.

73. En la *Doctrina christianae...* (35). Storr apela a la *Crítica de la razón pura* (B 839 y 856), aunque también a la *Kritik der Urteilskraft* (*Crítica del juicio*, 1790), 456, donde se dice que los supuestos «del supremo fin último moral» deben aceptarse «para percibir como verdadero nuestro compromiso con él», aunque al margen se añade expresamente que este fin último «no debe concebirse, al igual que el deber, como prácticamente necesario». Así, pues, Storr leyó las afirmaciones de Kant desde la perspectiva de 1781.

En contra de ello, Storr siguió insistiendo en la relación afirmada por Kant en 1781, por la cual «el resplandor y la dignidad de la virtud disminuyen o desaparecen en la misma proporción en que se debilita o se renuncia a la esperanza de la felicidad» (36). A la inversa, la virtud se verá tanto más fomentada y perseguida «cuanto mayor sea la esperanza de que obtendremos la felicidad como recompensa a nuestro cumplimiento de las leyes morales» (37). He aquí, por tanto, la razón de que Storr tuviera la fe religiosa en un Dios que ha de repartir recompensas y castigos como algo del todo indispensable si verdaderamente se quiere que la ley moral convenga a la naturaleza de nuestra voluntad y se convierta en «móvil del propósito y del ejercicio»[74]. Sin una esperanza con fundamento religioso es «imposible» para el hombre «perseverar tanto en el respeto a la ley como en el cumplimiento de la misma» (48).

Storr no se equivocaba al apoyarse en las afirmaciones hechas por Kant en 1781, pero daba a estas últimas una interpretación que las hacía incompatibles con la autonomía de la razón y de la voluntad que, desde la publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant había elevado a la categoría de «principio supremo de la eticidad» en el legislar moral[75]. En contra de ello, la interpretación de Storr buscaba desembocar en la heteronomía, es decir, en la afirmación de que la moral depende de la religión. El uso que Storr hizo de las declaraciones de Kant a propósito del vínculo entre el supremo bien y la obligatoriedad de las leyes morales contribuyó, entonces, a concentrar la atención en el conflicto que se ocultaba en este punto de la reflexión de Kant. Esto último tiene especial validez para los preliminares de la crítica kantiana del joven Schelling.

Que Storr apuntaba a la heteronomía es algo que se manifiesta claramente en su tesis –que concluía apoyándose en el vínculo entre la esperanza fundada en la religión y el respeto de las leyes morales– de que, como consecuencia de lo anterior, «el descuido de la religión es algo que *atenta contra nuestro deber*»

74. G. C. Storr, *Doctrina christianae pars theoretica e sacris literis repetita*, 43, utiliza la misma forma de expresarse de Kant en la *Crítica de la razón pura*, B 841.

75. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, 440, cf. 432s.

(54). Un deber que, por otra parte, volveremos a incumplir si nos negamos a aceptar la verdad de la revelación bíblica. Por un lado, en efecto, «la parte histórica de la doctrina cristiana... contribuye grandemente a confirmar, consolidar y dar vida a la fe moral» (65ss). Así, Jesús es ejemplo y modelo para nosotros no sólo de la perfección moral, sino también de la felicidad que tiene en ella su fundamento[76]. Por otro lado, las enseñanzas y la historia de Jesús, «lejos de ser una simple idea o una mera opinión, constituyen para nosotros un *hecho histórico cierto*» (71)[77]. Presuponiendo ambas cosas, Storr pudo afirmar: «Pero si un *interés* reclama aventurarse en un asunto y, tras realizar un examen, no podemos oponer a un importante testimonio nada que no sea la simple posibilidad de su contrario, ya no nos estará permitido seguir rechazando sus afirmaciones o dejar la cuestión en suspenso. Pues quien en caso semejante continúa sin atreverse a aceptar lo dicho por el testimonio, prueba con su misma actitud que lo que verdaderamente desearía hacer es *negarlo*...» (75s).

Desde una perspectiva actual, ya no es posible seguir prestando nuestro asentimiento al argumento supranaturalista que, partiendo de acentuar el interés moral de la religión, termina por exigir nuestro reconocimiento de la autoridad de los textos bíblicos. Pero Storr pudo todavía afirmar sin entrar en más detalles la autenticidad histórica de los testimonios bíblicos y, desde ahí, consagrarse a la tarea de reformar la dogmática apoyándose para ello en la Biblia. Separar el interés por los fundamentos históricos de la doctrina cristiana de la aceptación de la autoridad de los textos bíblicos sólo será posible más tarde, con el desarrollo de la investigación histórico-crítica de los libros sagrados. Sin embargo, la aceptación de esa autoridad, convenientemente acompañada por un rodeo de la problemática histórica, llevó primero a buscar un acceso directo de la experiencia subjetiva al contenido del mensaje bíblico. En la medida en que todo el interés se concentró aquí en la experiencia de la exigencia de la ley moral, la teología creyó poder enlazar de nuevo con la reflexión de Kant, pues la obligatoriedad de la ley moral era la premisa de la

76. G. C. Storr, *Doctrina christianae pars theoretica e sacris literis repetita*, 67. Al respecto cf. también F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821), § 88, 2, así como §§ 100 y 101.

77. La credibilidad histórica de los testimonios bíblicos es comentada detalladamente por Storr en §§ 15-20.

experiencia que tenía lugar en ella. Ésta es la razón que explica el ascendente de Kant entre los teólogos del despertar y sus herederos teológicos.

b) *El impulso proveniente de la teología del despertar*

La teología del despertar de August G. Tholuck (1799-1877), activo en Halle desde 1826, presuponía de forma análoga al supranaturalismo la crítica de Kant a la capacidad de la razón teórica para el conocimiento de los objetos supranaturales. Asimismo, daba por supuesto el interés ético-práctico de la religión. Sin embargo, estaba mucho menos interesada en la posibilidad del bien supremo, o en la razón de la obligatoriedad de las leyes morales, que en la experiencia de la culpa sentida por el hombre frente a las exigencias de la ley ética. La enorme relevancia para el ser humano de la experiencia de la culpa era algo que Kant había expuesto en *La religión dentro de los límites de la mera razón* mediante su teoría del mal radical, motivo por el que la teología podía, una vez más, invocar la reflexión kantiana en relación con uno de sus temas. Pero las consecuencias de su postura para la relación con Dios como autor de la ley moral fueron juzgadas de manera diferente por Kant y por la teología del despertar.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant había hablado de una antinomia, de un conflicto de la razón humana consigo misma con respecto a la cuestión de si es posible recuperar la esperanza en la felicidad y sentirse de nuevo movido a obrar moralmente tras enfrentarse a la evidencia de la maldad presente en un número tan grande de acciones humanas. La forma en que Kant plantea el problema es preguntándose si recuperar esas esperanza y motivación sólo resulta posible teniendo fe en una satisfacción ajena que ha de «preceder a todo esforzarse por realizar buenas obras» o si, por el contrario, «es preciso esforzarse primero en mejorar, para así tener aunque sea una minúscula razón para esperar que tan grande mérito nos reportará algún bien»[78]. En su respuesta, Kant opta por la segunda de am-

78. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunf* (1793, ²1794), 171ss.

bas alternativas y observa que si el hombre se esfuerza de manera sincera, Dios, llevado de su misericordia, «corregirá lo que el acto tenga de defectuoso, sea cual fuere la naturaleza de su insuficiencia, en consideración a la rectitud de ánimo con que fue realizado» (176). De esta manera, Kant se decidía por la concepción que mucho antes había defendido Pelagio en contra de san Agustín. Kant rechazó la idea de la anterioridad de la gracia divina con respecto a toda acción humana –en el sentido en que Rom 9, 18 expresa esa majestad incondicional: «Dios tiene misericordia de quien quiere y deja endurecerse a quien quiere»– por considerar que «esto, tomado literalmente, es el *salto mortal* de la razón humana» (178). Así, pues, la misma insistencia con que Kant había abogado en su día por conceder a Dios libertad absoluta para crear, dejaba ahora paso, en su teoría sobre la religión, a una actitud radicalmente contrapuesta a la hora de reconocerle igual libertad para dispensar su gracia.

En este mismo punto, la teología del despertar se decidió por la solución alternativa a la antinomia formulada por Kant, o lo que es lo mismo, por aquélla que este mismo se había sentido obligado a rechazar. Al proceder así, es decir, afirmando la radical dependencia del culpable, el ser humano, de un acto de perdón del que este último no puede dar por supuesto que vaya a producirse –en el sentido de que, no teniendo derecho alguno a exigir ser perdonado, todas sus opciones se reducen a confiar en recibir dicho perdón–, la teología del despertar probaba su fidelidad a los principios de la Reforma. Estos mismos principios presiden el tratamiento que hizo August G. Tholuck, fundador de la teología del despertar y profesor de Wilhelm Herrmann, Albrecht Ritschl y Martin Kähler, de la experiencia ética como criterio del mensaje de la revelación. Para Tholuck, esta última prueba su verdad al ser capaz de poner fin a la escisión originada en la experiencia de la culpa. Así, si el hombre encuentra «aquella revelación que pone fin de la manera más perfecta a su desgarramiento interior, ésta es para él la verdad»[79]. De manera análoga, Wilhelm Herrmann enseñaba que «a nosotros sólo puede revelársenos un Dios que, en nuestra lucha moral, prueba ser aquel poder al que nos sometemos realmente en nuestro fuero in-

79. A. G. Tholuck, *Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers* (1823), 296.

terno»[80]. Esto último se produce mediante la promesa del perdón hecha por Jesús, en cuya majestad ética nos tropezamos con la exigencia que la ley impone al ser humano[81].

Siguiendo esta línea, fue posible relacionar las enseñanzas de Lutero sobre la ley y el Evangelio con la ética kantiana, e incluso servirse de esta última para hallar una nueva justificación a la validez de las primeras. Así, la experiencia de la culpa, originada en el confrontarse con la ley, será el desencadenante de que el hombre busque refugio en la promesa evangélica del perdón. En la doctrina luterana clásica, ciertamente, no había lugar a nada parecido, en el sentido de que no era preciso recurrir a ninguna experiencia, ni siquiera a la de la culpabilidad, para apoyar la autoridad del Evangelio o la de la ley. Esta última se fundaba en el hecho, mucho más simple, de que ambos, Evangelio y ley, son palabra de Dios. Para la teología del despertar, esto último es algo que ya sólo puede afirmarse de la ley, pero incluso en este caso ésta ya no debe su autoridad a la Escritura, sino a la filosofía moral de Kant. Como consecuencia, mientras que la autoridad de la ley moral se funda en la razón, el Evangelio sólo prueba su verdad por ofrecer una solución a la experiencia de la culpa originada en la confrontación con la ley. Desde entonces, la fundamentación de la fe propuesta por la teología del despertar no ha dejado de extender su influjo, que desde Tholuck y sus continuadores, Wilhelm Herrmann y Martin Kähler, alcanza incluso a autores como Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs y Gerhard Ebeling, a pesar de que desde la crítica moral de Nietzsche sus fundamentos han sufrido una fuerte sacudida[82]. Su punto débil se encuentra en la concentración en la experiencia de la culpa como base de la conciencia de la verdad y la piedad cristianas. Por otra parte, su atractivo no sólo se fundó en su vinculación con uno de los temas centrales de la tradición protestante, sino en haber sido capaz de ofrecer una base para confiar en la verdad del Evangelio en apariencia independiente de los problemas históricos de la exégesis bíblica. Sin embargo, incluso allí donde la teología renunció a se-

80. W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1886), 169.

81. Cf. W. Herrmann, *Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (1879), 396.

82. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Die Krise des Ethischen und die Theologie*: ThLZ 87 (1962) 77s, ahora en Id., *Ethik und Ekklesiologie* (1977), 41-54.

guir la vía subjetiva de la experiencia y la decisión, la filosofía moral y religiosa de Kant proporcionó a la teología protestante una tercera vía de orientación filosófica.

c) *La interpretación ética del anuncio del Reino*

La interpretación ética del concepto «reino de Dios» no fue una invención de Kant. La tradición bíblica caracterizaba ya el reino de Dios como un Reino de derecho, justicia y paz[83]. Sin embargo, el reinado de Dios fue convirtiéndose paulatinamente en las profecías dirigidas a Israel en una realidad que la esperanza localizaba en el futuro, una esperanza en el futuro de Dios mismo como juez del universo y como quien conduce al mismo a su plenitud y culminación. Jesús es entonces quien anuncia la vecindad e inminencia del Reino. A pesar de ello, el carácter escatológico-futuro del reino de Dios pasó muy a menudo a un segundo plano en la conciencia teológica cristiana. La eternidad de Dios invitaba a entender su Reino como una realidad igual de eterna. En el siglo XVII, Johann Coccejus, fundador de una influyente teología federal, trató de relacionar la eternidad del reino de Dios y el carácter futuro de su realización por medio de la idea de una historia del reino de Dios en el mundo. En cambio, para Leibniz el reino de Dios, como el del monarca en el reino de los espíritus, es un Reino moral de justicia, un «Reino de la gracia», cuyos miembros están obligados a hacer el bien[84] y a cuya consumación apunta el señorío de Dios sobre la creación. Estas ideas se hallan muy próximas al lenguaje kantiano, si bien con el añadido de una fusión social de la humanidad. Así, *La religión dentro de los límites de la mera razón* habla del «establecimiento de un reino de Dios en la tierra» mediante la «creación y expansión de una sociedad se-

83. Para Sal 99, cf. por ejemplo J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (1987), 114s, y en general J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (1979).

84. Al respecto, cf. A. Görland, *Der Gottesbegriff bei Leibniz. Ein Vorwort zu seinem System* (1907), 119 (al respecto cf., en especial, la edición de las obras de Leibniz por Gerhardt, VII, 106s) y 138ss. Leibniz se pronunció sobre este tema al final de su *Discurso de metafísica* (1686) y sobre todo en su tratado sobre los principios de la naturaleza y de la gracia (15), así como en la *Monadología* (83-90), ambos de 1714.

gún leyes de virtud»[85]. El reino de Dios se opone al «reino del mal», es decir, a la actividad del principio malo en la sociedad de los hombres (107ss). Como tal, se trata de un «ser ético común» que, a diferencia del orden jurídico propio del Estado, «va siempre ligado al ideal de una humanidad universal» (133). Esta última se realiza concretamente en la figura de una Iglesia «que representa el reino (moral) de Dios en la tierra, en la medida en que esto es posible a los hombres» (142).

La interpretación moral de Kant del reino de Dios extendió su influjo bastante más allá del reducido círculo de teólogos directamente influidos por su filosofía. Schleiermacher, por ejemplo, a pesar de criticar el imperativo kantiano, hizo suya la interpretación ética de Kant de la idea del Reino, vinculada al concepto final del bien supremo[86], convirtiendo además dicha unión en uno de los conceptos centrales de su teología[87]. En su *Dogmática*, en efecto, Schleiermacher presenta al cristianismo como una forma «teleológica» de fe, es decir, de carácter eminentemente moral (§ 11), y como tal referida a la meta constituida por el reino de Dios (9, 2), aunque mediada por la «redención realizada por Jesús de Nazaret» (11). La enorme importancia de la idea del reino de Dios no se manifiesta en toda su transparencia en la *Dogmática* de Schleiermacher por estar su centro ocupado ya por el concepto de redención. Pese a ello, Schleiermacher se refirió de manera explícita a la fundación de la Iglesia por Cristo como a la fundación del reino de Dios (§ 117). Además, la unión con Cristo implica para el individuo «un querer de manera siempre renovada el reino de Dios» (110, 3, cf. 112, 2).

Después de en Schleiermacher, el influjo de la interpretación kantiana de la idea del reino de Dios en la teología protestante del siglo XIX se manifiesta de manera especialmente clara en Richard Rothe y Albrecht Ritschl. En este último alcanzó también su momento culminante. Ritschl nunca ocultó ese influjo, sino que lo reconoció abiertamente, confesando tener sus precursores

85. I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), 127ss, en especial, 129.

86. Al respecto, cf. N. Metzler, *The Ethics of the Kingdom*, tesis München 1971, 42-74, especialmente, 50ss, 57ss. Además, M. E. Miller, *Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamtdenkens* (1970).

87. El juicio de M. E. Miller, *Der Übergang Schleiermachers*..., 133, es que «la teología de Schleiermacher es en realidad una teología del reino de Dios».

tanto en Schleiermacher como en Kant, aunque eso no le impidió criticar que Schleiermacher no pusiera suficientemente de manifiesto en sus explicaciones el vínculo de la redención operada por Cristo con el reino de Dios como «fin divino último»[88]. El deseo de Ritschl, en efecto, era mantener separados los conceptos de Iglesia y reino de Dios. Con todo, Ritschl no dudó en afirmar que fue «el mismo Jesús» quien descubrió «en el reino de Dios el fin moral de la comunidad religiosa que deseaba fundar», en cuanto ésta tiene como meta «la organización de la humanidad a través de obras movidas por el amor»[89]. No obstante, Ritschl introdujo un buen número de correcciones en las ideas de Kant. En primer lugar, para él, como para Schleiermacher, Jesús no es un símbolo, sino el autor histórico del establecimiento del reino de Dios entre los hombres. En segundo lugar, Ritschl no refería el reino moral de Dios a la ley moral de la razón, como hacía Kant, sino a «obras movidas por el amor». Por último, Ritschl se volvió contra una concepción exclusivamente ética del cristianismo[90]. A su juicio, es necesario ver en el reino de Dios la meta de la redención operada por Cristo –esa misma redención que Schleiermacher tenía toda la razón en haber convertido en el núcleo en torno al cual gira todo lo demás–. Pero, a la inversa, sólo el perdón de los pecados capacita al pecador a comprometer su esfuerzo en esperar confiado en Dios y colaborar en la realización del reino de Dios en la tierra.

El influjo de la interpretación ética del anuncio del Reino por Jesús sólo se vería interrumpido por la publicación, en 1892, de la obra de Johannes Weiss *La predicación de Jesús del reino de Dios*. En ella, Weiss demostraba exegéticamente que de lo anunciado por Jesús se desprende la necesidad de descartar toda posibilidad de que el hombre pueda colaborar de algún modo en la realización del reino de Dios, el cual, en cuanto consumación futura del proyecto salvífico, es obra sólo de Dios mismo y no puede venir sino de él[91]. De este modo, la interpretación «escatológi-

88. A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* III (1874, ³1888), 11s y 9.

89. *Ibid.*, III, 12.

90. *Ibid.*, III, 13s.

91. Con todo, pese a la amplia aprobación que merecieron las tesis de Weiss, la interpretación ética del anuncio del Reino por Jesús no desaparecería en el protestantismo, manteniéndose con fuerza, sobre todo en el socialismo

ca» de la esperanza de Jesús en el Reino se oponía a su interpretación eticista. Por otro lado, tampoco era cierto que Kant, Schleiermacher o Ritschl pensaran que la realización del reino de Dios en la tierra se debe únicamente a la acción del hombre o constituye una misión reservada exclusivamente a él. La unión en Kant del concepto de reino de Dios con el de bien supremo implica la imposibilidad de que la acción humana sea capaz por sí sola de conducir a la realización del primero. El bien supremo presupone la existencia de Dios desde el momento en que Kant reconoce que el hombre no es capaz de producir la coincidencia de la dignidad moral de los actores (las personas) con la marcha efectiva del mundo –o, cuando menos, con su desenlace– implicada en dicho concepto, motivo por el que es necesario suponer la existencia de un agente superior que sea autor tanto del orden natural como del orden moral del cosmos. Este autor es, naturalmente, Dios. Con todo, las acciones humanas encaminadas hacia la meta representada por el reino de Dios participan en su construcción mundanal. De manera análoga, para Schleiermacher el reino de Dios es «la nueva vida conjunta que Dios habrá de crear»[92]. Esta última debe su establecimiento al Redentor, a través del cual actúa Dios mismo, y la cooperación del hombre en su producción se opera mediante su participar en Cristo y en el influjo emanado de sus obras[93]. Así debe también entenderse lo dicho por Ritschl. Sin embargo, las pruebas exegéticas de Weiss implicaban que el Reino es *únicamente* obra de Dios, una obra en la que el hombre no puede colaborar en modo alguno. El Reino no tiene entonces una significación ética por constituir una meta de la acción humana, sino que, a la inversa, es su actualidad en la fe la que lo convierte en punto de partida y motivación de las obras del creyente.

d) *El tomismo transcendental*

Los teólogos protestantes del siglo XIX allegados a Kant partieron en todo momento de su filosofía *práctica*. Pero por la misma época, tuvo lugar en el pensamiento de la Iglesia católico-ro-

cristiano posterior a la Primera Guerra Mundial y, más tarde, en la teología de la liberación. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Grundlagen der Ethic* (1996), 70s.

92. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (²1830), 87, 3.

93. *Ibid.*, 110, 3 y 112, ls.

mana un movimiento para la renovación de la filosofía escolástica. En él se intentó fundamentar la ontología propia de esta filosofía por medio de una nueva *gnoseología*. El principal impulsor de esta corriente fue el pensador francés Joseph Maréchal (1878-1944), cuya nueva vía de pensamiento encontró todo un ejército de seguidores tanto en el área de lengua francesa como en Alemania[94]. Maréchal afirma la necesidad de fundamentar nuestro conocimiento del mundo en la gnoseología. Para ello, profundizó en los análisis gnoseológicos de Kant recurriendo a la idea fichteana del ser como base de la autoconciencia. Como en la *Crítica de la razón pura*, Maréchal daba comienzo a su análisis de la actividad del entendimiento en el juicio, pero, en contra de Kant, su propósito fue resaltar la importancia de la cópula y, por tanto, del ser, a su juicio injustamente desatendida por éste. La conclusión de su análisis es que la afirmación en el juicio tiene en último término su base en el ser mismo –quien también constituye la subjetividad del que juzga– y, por consiguiente, en Dios. Maréchal creía haber encontrado de este modo un puente hacia la ontología tomista. Entre sus seguidores, algunos (como, por ejemplo, Karl Rahner) han ahondado en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocer hasta llegar a la pregunta por las condiciones de la vida humana fáctica en cuanto tal[95]. Rahner ha alcanzado de esta manera una base para interpretar antropológicamente los dogmas del cristianismo. A pesar de ello, su interpretación no peca de reduccionista, pues Rahner considera que el ser de Dios y su posible revelación son constitutivos de la subjetividad humana[96]. Sin embargo, esta vía ha terminado por llevar a Rahner muy lejos de sus orígenes kantianos.

94. Para Maréchal, cf. el artículo de J. B. Lotz, en E. Coreth y otros (ed.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* 2 (1988), 453-469. Otros artículos se ocupan de las escuelas francesa y alemana de Maréchal (590-622). De estos últimos forman parte J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger y E. Coreth. La influencia temprana de Kant en la filosofía y la teología católico-romana es tema del primer volumen (1987). Especial referencia merece el artículo de H. H. Schwedt (221-241) sobre Georg Hermes (1775-1831).

95. Al respecto, cf. la crítica de F. Greiner, *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendentale Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner* (1978).

96. Para el enfrentamiento con la fundamentación filosófico-religiosa de la teología de Rahner en su obra *Hörer des Wortes* (1941, ²1963) cf. E. Simons, *Philosophie der Offenbarung* (1966).

9

Los comienzos del idealismo

La primera mitad del siglo XIX discurre filosóficamente bajo el signo del idealismo alemán. Sus comienzos se hallan en la última década del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Esta etapa inicial recibe el nombre de idealismo temprano. La filosofía determinante de este período es la de Johann Gottlieb Fichte. A su lado, tienen también importancia los comienzos filosóficos de Schelling y Hegel, y los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, así como el interés de este último por la filosofía idealista, de gran influjo en su ética y dialéctica filosóficas. La siguiente etapa corresponde al período del gran idealismo, caracterizado por el desarrollo del sistema hegeliano a partir de la *Fenomenología del espíritu* (1807) y por la filosofía tardía de Schelling, aunque se suela incluir también a éste dentro del idealismo tardío junto con el teísmo especulativo del joven Fichte y Christian Herrmann Weisses. Debido a su carácter, nuestra exposición renuncia a exponer en detalle la evolución de la primera etapa, es decir, la fase del idealismo temprano. En el caso de Fichte, centraremos nuestro interés en sus dificultades para fundamentar su posición filosófica, a la que dio el nombre de *Teoría* o *Sistema de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*), y en las relaciones de esta última con la polémica del ateísmo. De la postura de Schelling sólo nos ocuparemos hasta el momento en que formuló los principios en que también basaría su última producción filosófica. De ésta, así como de su teísmo especulativo, nos haremos eco en el próximo capítulo, aunque sin ser exhaustivos.

1. *Johann Gottlieb Fichte y la disputa del ateísmo*

Nacido en 1762, en el período que va de 1780 a 1784 Fichte estudió teología en Jena y Leipzig, pero este último año interrumpió sus estudios y se hizo preceptor. Su encuentro con la filosofía de Kant significó para él el abandono de una cosmovisión determinista. En julio de 1791 fue a visitar a Kant a Königsberg, gracias a cuya recomendación fue publicado su *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1792), aunque anónimamente, lo que hizo que todo el mundo pensara que el autor era Kant. En 1794 Fichte fue llamado por Goethe, ministro de Weimar, a ocupar una cátedra en Jena, y en ese mismo año apareció la primera versión de su reconstrucción sistemática de la filosofía transcendental de Kant, los *Fundamentos de toda la teoría de la ciencia*. Fichte concebía esta última a partir de la autoconciencia como fundamento de la unidad de la experiencia. Con el paso de los años, Fichte añadiría diversas introducciones aclaratorias a su obra, que hasta 1814 fue refundiendo en nuevas y sucesivas versiones, y exponiendo a un círculo selecto de oyentes. Sin embargo, estas últimas no fueron nunca publicadas, por lo que, para la mayoría, la versión de 1794 terminó constituyendo la versión acabada de su pensamiento. En Jena, Fichte publicó también sus *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia* (1796) y en 1798 un *Sistema de la doctrina moral*. Ese mismo año tuvo que defenderse de la acusación de ateísmo, que condujo a su despedida de las aulas. Entre los escritos posteriores, deben citarse el *Destino del hombre* (1800) y la *Instrucción para la vida feliz* (1806). Fichte fue uno de los fundadores de la universidad de Berlín, de la que en 1810 fue su primer rector.

a) *La filosofía fichteana del yo en la teoría de la ciencia*

Todavía en sus años de Jena, Fichte creía estar en completo acuerdo filosófico con Kant. Pero en su *Teoría de la ciencia* intentó proporcionar un nuevo fundamento al análisis kantiano de la conciencia experimental partiendo de la conciencia real del yo, en forma de una exposición más cerrada y sistemática. En realidad, de lo que se trataba era, por así decirlo, de una inversión del modo de proceder de Kant, quien había progresado desde el aná-

lisis de los presupuestos últimos (condiciones transcendentales) de la actividad del entendimiento en los juicios, hasta encontrar en la conciencia del yo («apercepción transcendental») la base de la conciencia experimental. El primero en proceder de esta manera había sido el precursor de Fichte en Jena, Karl Leonhard Reinhold[1]. Este intento estaba motivado por la crítica a la admisión kantiana de la existencia de cosas en sí, en las que Kant veía la causa de que nuestros sentidos fueran «afectados», haciendo de ellas el objeto que provoca en nosotros las experiencias. Entre los críticos que consideraban esta suposición incompatible con la demostración kantiana de que todos los contenidos de nuestra conciencia experimental están determinados por las formas de conocimiento del yo, destaca Friedrich Heinrich Jacobi. Este último expuso su postura en un ensayo, *Idealismo y realismo*, al que Fichte recurrió en su interpretación de la filosofía de Kant y, en particular, en su rechazo de la existencia de cosas en sí[2]. Eliminada dicha hipótesis, quedaba por exponer el modo en que la autoconciencia es no sólo quien «condiciona», sino quien «determina» la conciencia experimental[3]. Al proceder así, Fichte creía estar desarrollando el sistema de la conciencia experimental presupuesto en la *Crítica de la razón pura*.

Para Fichte[4], el «acto» o «acción fáctica» (*Tathandlung*) por la que el yo se pone* a sí mismo, está a la base de toda actividad del

1. K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789).

2. F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787) y la *Segunda introducción a la teoría de la ciencia* de Fichte (J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* [1797/1798], edición de P. Baumann, PhB 239), 62 (versión cast.: *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, trad. de J. M. Quintana, Tecnos, Madrid 1987). Por su parte, Jacobi no quería en modo alguno renunciar a la hipótesis de la existencia de cosas fuera de nosotros, pero la consideraba un asunto de fe.

3. Así describe Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre*, 57s, su relación con Kant.

4. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794, ^{3}1802), edición de F. Medicus, PhB 246 (1988), 11s (primer principio). Las páginas del texto se refieren a esta obra (coincidiendo con la paginación de PhB 246).

*. El acto o «acción fáctica» (*Tathandlung*) por el que el yo se pone a sí mismo es descrito por Fichte bien mediante la construcción *sich selber setzen*, bien mediante el término, empleado por el autor en un buen número de ocasiones, *Selbstsetzung*. A la hora de traducir este último término, hemos tenido en cuenta que *Setzung*, substantivo de *setzen* (poner, colocar), no debe verterse simple-

entendimiento en los juicios. Por su parte, el yo «es a la vez el agente y el producto de la acción» (16 § 6). Esto último no debe entenderse como si la identidad que el yo descubre de sí mismo fuera producto del yo como sujeto, porque «el yo sólo es yo en la medida en que tiene conciencia de sí» (17 § 7). La autoconciencia, en la que el yo «retorna» a sí, haciendo de sí mismo su objeto[5], es ella misma la acción o actividad en que el yo se agota.

La interpretación del yo como acto permite concebir también el no-yo, del que el primero se sabe diverso, como un producto de este último. La autoconciencia y la conciencia de un ser externo a ella están «necesariamente vinculadas», pero la primera constituye el fundamento de la segunda[6]. En la *Teoría de la ciencia* de 1794 se dice, en relación con este punto, que «la posibilidad del oponer» presupone «la identidad de la conciencia» (23 § 2), es decir, el yo. A la inversa, el acto por el que el yo se pone a sí mismo «no sería posible... a menos de que por medio de otro acto surja un ser exterior al yo»[7].

mente «posición» (resultando así «autoposición» como traducción fiel de *Selbstsetzung*), pues el carácter transitivo de *setzen* hace que la forma sustantiva de este verbo no describa propiamente el efecto de «poner» (es decir, la «posición», en el sentido de «estar puesto», para el que la lengua alemana dispone de substantivos de otras familias, así *Stellung* o *Stelle*, de *stellen*, poner, ubicar), sino la acción de «poner», «el poner», y en este caso todavía más concretamente la acción de ponerse, es decir, el «autoponerse». Así, pues, hemos traducido sistemáticamente *Selbstsetzung* como «autoponerse» y no como «autoposición», con el fin de que el lector español no se llame en ningún momento a equívoco sobre el verdadero sentido de *Setzung* –un sentido de parte a parte «activo»–, y *Selbstsetzung des Ich* como «autoponerse del yo». Para *Tathandlung* hemos utilizado indistintamente la traducción «acción fáctica» o el término «acto». Creemos que el primero es del todo fiel en la letra (más, por ejemplo, que «acción real», que es como también suele verterse este término en la literatura filosófica en castellano) y que el segundo lo es en espíritu, por lo menos en la medida en que lo que describe la *Tathandlung* de Fichte es precisamente el auténtico origen o fundamento del yo, es decir, el «acto» por el que el yo se pone a sí mismo. Para terminar, hemos de decir que por un momento pensamos en traducir *Selbstsetzung* como autoposicionamiento, ya que en español posicionarse describe siempre una acción y no un efecto, pero los vínculos de esta palabra con la adopción de posturas y actitudes nos convencieron de recurrir a la otra solución, la cual tiene un significado «neutro» que se corresponde muy fielmente con la idea contenida en la *Selbstsetzung* fichteana (N. del T.)

5. Aclaración de Fichte en la *Erklärung in der Zweiten Einleitung in die Wissenschaftlehre* (1798), PhB 239, 38 y 39.

6. *Ibid.*, 37s.

7. *Ibid.*, 38.

El no-yo así puesto es en principio pura vacuidad, nada[8]. Sin embargo, al saberse opuesto al no-yo, el yo se sabe limitado por él y, por tanto, finito[9], de tal manera que sólo «ahora... puede decirse por fin de ambos: son *algo*»[10]. Por medio de este tercer principio, la reflexión fichteana que partía de la pura conciencia del yo alcanzaba el plano de la conciencia dividida en sujeto y objeto que, según la definición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, constituye también la base de la conciencia experimental. En principio y de inmediato, sin embargo, el yo finito sólo tiene conciencia de su limitación a través de un sentimiento. «Querer explicar este sentimiento primario a partir de la actividad de *algo*», es decir, creer en la existencia de una cosa en sí, «es el dogmatismo de los kantianos». La verdad es la inversa. El sentimiento «crea para sí una materia extensa por medio de la intuición, a la que transfiere lo meramente subjetivo del sentimiento mediante el pensamiento, es decir, hace de la materia la causa de su sentimiento y luego, de dicha causa, un objeto por medio de la síntesis»[11].

El yo finito distinto de los objetos de su conciencia y a la vez referido a ellos no sólo es diferente del yo absoluto de la intuición original, también se opone a él. Sin embargo, ahora sabemos que la relación de oposición existente entre el yo finito y su objeto tiene su origen en el yo absoluto[12]. Ahora bien, tal y como el mismo Fichte puso repetidas veces de manifiesto, el acto por el que el yo se pone a sí mismo y el acto por el que es puesto el primer no-yo no pueden deducirse teóricamente. Su fundamento viene dado por la «libertad y espontaneidad» que experimentamos en la exigencia que se nos impone en la ley moral: «En mi pensamiento, *debo* (*soll ich*) partir del yo puro y concebirlo como actividad absolutamente espontánea, es decir, como lo que determina las cosas y no como quien es determinado por ellas»[13].

Empezar por el yo para –a diferencia de Kant– concebir en él el fundamento de la conciencia experimental, hizo que Fichte tu-

8. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794), 24 n. 9ss, cf. 30.

9. J. G. Fichte, *Segunda introducción a la teoría de la ciencia* (1798), 69.

10. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794), 30. Cf. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftlehre*, 69: «Por cierto que sea que yo me pongo a mí mismo, me pongo como algo limitado: ... Como consecuencia de esta intuición, soy finito».

11. *Ibid.*, 71.

12. J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794), 30.

13. J. G. Fichte, *Einleitung in die Wissenschaftlehre*, 46s, cita 47.

viera que dedicar mucha más atención a la pregunta por la unidad de la autoconciencia[14]. Dentro del contexto en que se ocupaba de la conciencia experimental, Kant había comprendido la autoconciencia como autorreflexión, que luego describía en términos del «yo pienso» que acompaña todas nuestras representaciones. Sin embargo, la pregunta por el proceso de constitución de la autoconciencia en su dualidad de yo percipiente y yo percibido había quedado sin contestación, y la diferencia entre ambos yos se daba aquí en todo momento por supuesta. A diferencia de Kant, el propósito de Fichte era ahora hacer del yo el fundamento de la unidad de toda experiencia. Sin embargo, para ello era preciso comprender primero el yo en su calidad de fundamento de su propia unidad, y ésa es precisamente la función que cumple el concepto fichteano de acto (*Tathandlung*): «Ahora bien, yo sólo puedo haber llegado a ser mediante una acción (*handeln*), puesto que soy libre. Ese actuar no es otro que el concepto del yo»[15]. Sin embargo, la idea de acto no explica el saber reflejo que el yo tiene de sí y del que Fichte había dicho que es inseparable de éste (cf. *supra*). La interpretación del yo como acto «rodea astutamente el saber que el yo tiene de sí mismo sin reconducirnos a él»[16]. Por eso, en 1797/1798 Fichte propuso una fórmula más amplia de su primer principio. La autointuición del yo es ahora caracterizada como «un *ponerse como* poniéndose»[17]. Sin embargo, tampoco mediante esta fórmula alcanzó Fichte a mostrar la identidad del yo que pone y el yo puesto, ya que no se ve la manera en que el yo podría engendrarse a sí mismo como un yo que se tiene y que se sabe. Por ello, en años posteriores Fichte abandonaría la idea del autoponerse del yo (*Selbstsetzung*) como fundamento de la conciencia de este último. El yo no puede producirse o engendrarse a sí mismo, sino que debe entenderse a partir de un fundamento anterior y activo; pero éste ya no puede ser otra vez un «yo»[18]. Como consecuencia, la *Teoría de la ciencia* de 1801/1802 describe la autointuición del yo como «un apo-

14. Para lo siguiente, cf. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967). Para la siguiente frase, 11.

15. J. G. Fichte, *Einleitung in die Wissenschaftlehre*, 40.

16. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 21.

17. J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftlehre*, edición de P. Baumann, PhB 239, 108.

18. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 25.

derarse de luz libre», como ojo[19]. Al final de este nuevo intento, Fichte hablaría de la elevación hacia el poder divino en la razón, la cual es «la facultad eterna de crear del mundo sensible», en la que los que se elevan hacia sí mismos «intuyen el mundo y a sí mismos en Dios»[20]. Por último, optó por interpretar la misma autoconciencia como manifestación de Dios[21]. Según la *Teoría de la ciencia* de 1804, la «autogénesis viva, interior y absoluta» del yo presupone «un principio», a saber, la luz divina[22], gracias al cual la misma luz es luz. De la luz «se deduce la aparición de la luz» (200, 12s) como «revelación y manifestación de Dios»[23]. En la *Instrucción para la vida feliz* de 1806, Fichte se refirió a la conciencia como a la «existencia del ser», en el sentido de una «manifestación y revelación del ser»[24]. La conciencia es aquí, sin duda, la conciencia humana: «La conciencia, es decir, nosotros mismos, es la existencia divina misma y no es sino una con esa existencia. En dicho ser, se toma a sí misma, convirtiéndose de este modo en conciencia; y su propio ser, es decir, el ser verdadero divino, se le convierte en mundo». Con la conciencia empieza la transformación del ser divino en mundo, el cual se fragmenta por medio de la reflexión en «infinitas figuras»[25]. Pero «esa misma luz divina es capaz por sí sola de volver a reunirse a partir de esa dispersión y concebirse como Una, comprendiéndose como aquello que es en sí, es decir, existencia y revelación de Dios»[26].

19. J. G. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1801/1802*, edición de R. Lauth, PhB 302 (1977), 48, así como 46. Para la historia de la metáfora fichteana del ojo, cf. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 26s. La idea de que el ojo está «intrapuesto» (*eingesetzt*) se encuentra ya en una nota marginal de Fichte a su *System der Sittenlehre* (*Sistema de las doctrinas morales*) de 1798 (*Sämtliche Werke* 4, 33 nota).

20. J. G. Fichte, PhB 302, 218s.

21. Según D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, 39.

22. J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, edición de R. Lauth y otros, PhB 284 (1975), 216, cf. 226, 231ss.

23. *Ibid.*, 172, 27. En la *Teoría de la ciencia* de 1810 el yo es descrito como el «esquema» del ser divino (*Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss*, edición de G. Schulte [1976], 26ss).

24. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, edición de H. J. Verweyen, PhB 234 (1983), 50, cf. 63 (versión cast.: *Exhortación a la vida bienaventurada*, Tecnos, Madrid 1987): el ser absoluto de Dios «se revela».

25. *Ibid.*, 68.

26. *Ibid.*, 73.

b) *El carácter fundamentalmente práctico de la filosofía fichteana y la polémica del ateísmo*

En Fichte, la filosofía teórica y la práctica ya no permanecieron aisladas por más tiempo, como había ocurrido en Kant. Aunque Fichte escribió algunas obras que trataban de manera separada cuestiones de derecho natural (1796), de ética (1798) y de filosofía de la religión, filosofía teórica y filosofía práctica constituyeron una unidad en su reflexión por relacionarse ambas con la «autolegislación» o autogobierno de la razón al actuar, y con el autoponerse (*Selbstsetzung*) del yo en su autorrealizarse como acto. El origen, en efecto, de la conciencia del yo es, en último término, moral. Se muestra en la ley moral, a través de la cual «se le exige al yo que actúe absolutamente..., actuar cuyo fundamento no puede ser, además, otro que el yo mismo». He aquí dónde se funda aquella «intuición de la libertad y espontaneidad»[27] que los dos primeros principios de la *Teoría de la ciencia* de 1794 declaraban indeducibles. Los *Fundamentos sobre el derecho natural* de 1794 enseñan, en el mismo sentido, que «el yo práctico» es «el yo de la autoconciencia original», y que querer «es el carácter esencial, verdaderamente genuino, de la razón»[28]. En el *Destino del hombre* de 1800, Fichte abunda de nuevo en la misma idea: «La voluntad es lo vivo y activo del mundo racional, como el movimiento lo vivo y activo del mundo sensible»[29]. También aquí se dice que Dios es la fuente de la que mana la eterna corriente «de la vida, la fuerza y la acción, es decir, de la vida original; de Tu vida, oh Eterno, pues toda vida es Tu vida, y sólo el ojo religioso penetra en el reino de la belleza verdadera»[30].

Una primera formulación de esta idea se encuentra en el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, de 1792. Allí se dice que, si bien no es posible concebir a Dios como causa del contenido de

27. J. G. Fichte, *Zweite Einleitung...* (1798), PhB 239, 46s.

28. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, PhB 256, 21 (versión cast.: *Fundamentos del derecho natural según los principios de la teoría de la ciencia*, trad. de J. L. Villacañas y M. Ramos Varela, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1994).

29. J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, PhB 226, 118 (versión cast.: *El destino del hombre y el destino del sabio*, trad. de E. Ovejero y Maury, Espasa Calpe, Madrid 1976).

30. *Ibid.*, 151.

la ley moral, lo que desembocaría en la heteronomía, sí lo es ver en él la causa «de la existencia de la ley moral en nosotros»[31]. La ley moral tiene en el ser de Dios su suprema manifestación. De este modo, aunque su contenido no dependa de la voluntad divina, Dios puede ser el causante de su existencia *en nosotros*, ya que él es la causa del mundo natural y, por ello, también de nuestra existencia. Por entonces, Fichte se mostraba todavía de acuerdo con la fundamentación kantiana de la existencia de Dios en el concepto de bien supremo. Años más tarde, el descrédito de esta argumentación por la crítica generalizada a la doctrina kantiana de los postulados hizo que la opinión de que Dios constituye el fundamento de la ley moral en nosotros pasara también a segundo plano. De todos modos, en el ensayo sobre la *Fundamentación del derecho natural*, de 1796, sigue aún presente la idea de que el hombre necesita de una «exhortación» ajena a obrar espontánea y libremente. Esa función la cumple la educación, pero en último término tiene su origen en Dios[32]. Por el contrario, el *Sistema de la doctrina moral*, de 1798, elimina todo recurso a Dios en relación con la presencia activa de la ley moral en nosotros[33].

Sin embargo, en el ensayo *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*, cuya publicación en 1798 desencadenaría la polémica del ateísmo[34], Fichte describe ya la «convicción de nuestro estar determinados moralmente» como nada más que una «creencia». En efecto, «haciendo mío aquel fin que me es propuesto por mi propio ser y convirtiéndolo en el fin de mis propios actos, estoy ya dando por posible su cumpli-

31. J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), edición de H. J. Verweyen, PhB 354, 26. Al respecto, cf. F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel* (1971), 24ss.

32. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, PhB 256, 33ss, esp. 39.

33. Pese a ello, las consideraciones sobre la doctrina kantiana del mal radical (SW IV, 198ss) señalan la utilidad de los impulsos externos para la moralidad: «Algo así es ahora la religión positiva; disposiciones tomadas por hombres excelentes para ayudar a otros a desarrollar su sentido moral» (205)

34. Este ensayo venía precedido en el *Diario filosófico* de 1798 por otro de su discípulo F. K. Forberg (*Evolución del concepto de religión*), al que Fichte hizo acompañar del escrito *Sobre el fundamento de nuestra fe en el gobierno divino del mundo*, con la intención de preservar a Forberg de la acusación de defender una postura escéptica hacia la religión. El escrito anónimo *Carta de un padre a su hijo estudiante sobre el ateísmo de Fichte y de Forberg* (1798) desencadenó la polémica, interviniendo el Alto Consistorio de Dresde.

miento por medio de actos reales»[35]. De este modo, un «nuevo orden» entra en nuestras vidas. El mundo se nos aparece entonces como «el material sensibilizado de nuestro deber». La «forzosidad» con que «se nos impone» la fe en la realidad de dicho orden puede así «recibir muy bien el nombre de revelación», y «ésta es la verdadera fe: ese orden moral es lo *divino* que nosotros aceptamos»[36]. Quedaba así consumada la reducción de la idea de Dios a la conciencia moral, que el *Ensayo* de 1792 consideraba todavía imposible: «Dios es este mismo viviente y actuante orden moral; no necesitamos otro Dios y tampoco podemos concebir ningún otro». Ya no vuelve a hablarse de Dios como *origen* de los órdenes moral y natural: «La razón no tiene motivo alguno para salirse de aquel orden moral del universo y, por medio de la deducción de un fundamento de lo fundado, suponer la existencia de un ser que fuera causa del mismo»[37]. De hecho, el concepto de Dios «como substancia específica», vinculado con lo anterior, «es tan imposible como contradictorio»[38]. La razón, que Fichte aclararía posteriormente, estriba en que el concepto de substancia como aquello que perdura dentro del cambio sólo es aplicable, de acuerdo con los principios kantianos, a los objetos espaciales o materiales[39]. Igual de contradictoria, según él, es la idea de un Dios personal, pues ésta, es decir, su personalidad, su ser-persona, atenta contra su infinitud, ya que «es del todo imposible concebir la conciencia y la personalidad abstrayendo de las ideas de finitud y limitación»[40]. «Añadiéndole dichos predicados (17), convertís este ser en un ser finito, de naturaleza similar a la vuestra. De esta manera, no pensáis a Dios, como era vuestro deseo, sino sólo a vosotros mismos multiplicados en el pensamiento». Este último argumento, junto con los reproches a la proyección contenidos en él, se remonta en realidad

35. *Die Schriften J. G. Fichte's zum Atheismusstreit*, edición de H. Lindau (1912), 28 = 9s en el *Diario filosófico* 8 (1798).

36. *Ibid.*, 31 = 13 del original.

37. *Ibid.*, 32 = 15 del original.

38. Ibid., 35 = 18 del original.

39. J. G. Fichte, *Der Herausgeber des Philosophischen Journal Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus* (1799), citado según la colección de escritos publicada por H. Lindau (1912), 221ss.

40. J. G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 34, 16 en el *Diario filosófico* 8 (1798). La siguiente cita se encuentra allí en la frase que viene a continuación.

a la crítica espinozista a la idea medieval de un Dios dotado de entendimiento y voluntad[41]. Pero, a la vez, enlaza con los constantes desvelos de Fichte en torno al primero de los principios fundamentales de su *Teoría de la ciencia* y, en concreto, con el fracaso de la tesis del autoponerse del yo, ligada a su vez a la opinión de que el fundamento del yo no puede hallarse en otro yo –un yo absoluto–, debiendo ser de naturaleza completamente distinta. En los escritos relacionados con la polémica del ateísmo, así como inmediatamente después, en el *Destino del hombre* (cf. *supra*, nota 29), Fichte pensó en el querer moral de la razón práctica en nosotros para ocupar ese lugar. Pero en las versiones posteriores de la *Teoría de la ciencia*, habló en un sentido más general de la luz activa en nosotros y, a partir de 1806, aproximándose aún más a Spinoza, del ser divino cuya revelación es nuestra conciencia[42].

Con su crítica a la idea tradicional de Dios, Fichte ambicionaba, como él mismo dejó escrito (1798), «echar por tierra la charlatanería escolástica para poner en su lugar la religión verdadera del cumplimiento alegre del deber»[43]. Sin embargo, sus formulaciones ofrecían todo el aspecto de negar lo específicamente religioso en beneficio de la moralidad. Así que no puede ser motivo de sorpresa que se dieran de bruces contra la oposición más encarnizada. El Alto Consistorio de Dresde elevó una queja al príncipe elector de Sajonia sobre las doctrinas de Fichte y de su discípulo Forberg. Por decreto electoral del 19 de noviembre de 1798, fue confiscado el *Diario filosófico*, a la vez que se conminaba a los profesores de las universidades de Leipzig y Wittenberg «a defender con vigor, celo y dignidad la *religión atacada*, y cuidar de la fundamentación, difusión y consolidación de la fe racional en Dios y del vivo convencimiento de las verdades del cristianismo». Fichte reaccionó con la publicación del escrito *Llamamiento al público* (1799), cuyo sarcástico subtítulo rezaba:

41. B. Spinoza, *Ethica* I, prop. 17, escolio al corol. II. Cf. también la observación de J. G. Herder de 1798 (*Werke* XVI, 497s), comentada por H. Timm, *Gott und die Freiheit* (1974), 339.

42. Nota 24s. Para la aproximación paulatina de Fichte a las tesis de Spinoza, antes objeto de un vehemente rechazo, cf. W. Pannenberg, *Fichte und die Metaphysik des Unendlichen: Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 348-362, en especial, 351ss.

43. J. G. Fichte, *Über den Grund unsers Glaubens...*, 35, 18 en el *Diario filosófico* 8 (1798).

«Un escrito que se pide se lea antes de confiscarlo». Se siguieron manifestaciones estudiantiles a favor de Fichte y la publicación de su *Escrito judicial de responsabilidad contra la acusación de ateísmo* (1799). La amenaza de Fichte al Consistorio de dimitir si se daba el caso de una reprensión personal motivó que se le despidiera de su cargo por decreto del 3 de abril de 1799. En carta a J. G. Schlosser, el ministro Goethe exteriorizaría su disgusto «por habernos visto obligados a perderlo y porque su estúpida insolencia le ha arrojado fuera de una existencia que no volverá a encontrar... en ningún lugar del globo». Pero Fichte fue a Berlín, donde el rey Federico Guillermo III, posteriormente rector fundador de la Universidad berlinesa, le concedió el permiso de residencia, acompañándolo de la siguiente observación: «Si es cierto que tiene problemas con el buen Dios, que el buen Dios los arregle con él; yo no tengo nada que ver».

La acusación de ateísmo afectó profundamente a Fichte. Aunque sus afirmaciones de 1798 habían dado motivos más que suficientes para ello, en un sentido profundo la acusación no fue justa para con él. Esto último lo prueba la evolución posterior de su pensamiento, el cual no sólo fue una reacción contra aquélla, sino que dio continuación a sus esfuerzos por explicar la razón de la absoluta certeza del yo. Fichte intentó entonces aclarar cuál era el fundamento divino de la subjetividad del yo sin que Dios fuera de nuevo concebido como una substancia o como un sujeto. De este modo, no sólo evitaba la circularidad en la fundamentación del yo por medio de otro yo, o el carácter contradictorio de concebir lo absoluto como un yo a la vez necesitado de un fundamento de distinta naturaleza, sino también el antropomorfismo presente en la idea teísta tradicional de Dios que él mismo había puesto al descubierto durante la polémica del ateísmo. La importancia del último Fichte descansa aquí, aunque las razones teórico-subjetivas de dicha evolución no fueran apenas conocidas para el público, ya que las sucesivas versiones de la *Teoría de la ciencia*, incluida la de 1810, nunca traspasaron el círculo selecto de sus oyentes. Fichte avanza aquí más allá de la tesis hegeliana del absoluto como sujeto, del teísmo especulativo y de la crítica feuerbachiana de la religión, hacia una teología filosófica futura, más justa para con la transcendencia de Dios, que sin embargo él nunca llegaría a formular.

2. *Los comienzos de Schelling y Hegel*

Los dos pensadores más importantes de lo que se conoce como época del gran idealismo, Schelling y Hegel, estudiaron teología junto a Friedrich Hölderlin en el Seminario de Tubinga durante los años 1790-1793. Su entusiasmo por la Revolución francesa y la nueva filosofía crítica, que saludaron como signo de una nueva época de libertad, los colocó al margen dado el uso que el dogmático de Tubinga, Gottlob Christian Storr, hacía de Kant con el fin de justificar filosóficamente su teología supranaturalista[44]. En contra de Storr, ambos manifestaron su adhesión a la idea kantiana de la autonomía de la razón, mostrándose dispuestos a dejar a un lado el eudaimonismo escondido en la doctrina de los postulados de Kant, y echar así por tierra con los argumentos de su maestro.

Durante la época de sus estudios, Schelling, quien por entonces tenía sólo diecisiete años, se convirtió en el líder espiritual del grupo. Entre 1792 y 1793, el joven estudiante escribió, aunque sin publicarlos, una serie de comentarios a las cartas de san Pablo a los romanos y a los gálatas, en los que trataba de mostrar la identidad de la doctrina original de Jesús con la ética kantiana expuesta en la *Crítica de la razón práctica*. Asimismo, Schelling trató de probar que el anuncio del Reino por Jesús tenía como consecuencia necesaria una revolución política terrenal, cuya finalidad era la elevación de la ley de la razón a la categoría de principio universal. La publicación de las *Observaciones* de Storr sobre la filosofía kantiana de la religión indujo a Schelling a abandonar la teología y a consagrarse exclusivamente a la filosofía, en concreto, a la filosofía de Fichte, en la que veía la continuación del proyecto kantiano. En 1795 se publicó *Del yo como principio de la filosofía*, en el que Schelling, fiel al espíritu de Fichte[45], sostenía la existencia de un yo absoluto, excluyente y contrapuesto a todo lo demás, del que hacía el fundamento de la libertad y espontaneidad del yo empírico, determinado por su relación con los objetos. Este yo es consciente de

44. Cf., al respecto, D. Henrich, *Hegel im Kontext* (1971), 41s (Presupuestos históricos del sistema hegeliano).

45. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke* 1 (escritos de 1794-1798) (1975), 56s (6), cf. 60 (8). Para Schelling, el yo absoluto contiene «todo ser, toda realidad» (66, 10) y es la «única substancia» (72, 12) en el sentido de

su yoidad «por medio de una *intuición*» (*intellektuale Anschauung*), como había afirmado Fichte[46], y está sujeto a la conminación a equipararse progresivamente al yo absoluto mediante la superación de toda multiplicidad. Esta ley, que para el yo absoluto –el cual comprende en sí toda realidad– es una ley natural, para el yo finito es una ley moral[47]. Esta última observación apunta a la existencia, ligada a la interpretación espinozista de la filosofía fichteana del yo, de un principio incondicionado y transcendente a la voluntad moral que, además de hacerse patente en el yo finito, puede también convertirse en el punto de partida de una filosofía de la naturaleza.

En 1798, año de la polémica del ateísmo, Schelling lograba con veintitrés años el grado de profesor extraordinario de filosofía en la Universidad de Jena. Un año antes habían aparecido sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. El nuevo punto de partida de Schelling fue entonces la idea del absoluto o del saber absoluto como unidad (indiferencia) de lo ideal absoluto con lo real absoluto[48]. Lo «absoluto es un acto eterno de conocimiento que es para sí mismo tanto materia como forma, un engendrar por el que él mismo deviene eternamente... real, forma, y otra vez, igual de eternamente, se disuelve como forma, por tanto

Spinoza, (74). Para Schelling, la filosofía fichteana del yo no sólo era la culminación de la filosofía crítica de Kant, sino también del espinozismo.

46. *Ibid.*, 61 (8, cf. 112s). Fichte empleó el término «intuición intelectual» en su *Recensión de Aenesidemus* (pseudónimo de G. E. Schulze, joven profesor de filosofía que había publicado una crítica al discípulo y apologista de Kant, K. L. Reinhold. N. del T.). Con ella Fichte aludía al saber que el yo tiene de sí mismo (*Werke* AA I/2, 48). En los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fundamentos de toda la teoría de la ciencia*, 1794), esta expresión dejó paso a la reflexión del yo empírico sobre su yoidad, pero en 1797/1798 fue de nuevo recuperada por Fichte, profundizando en ella, aunque ahora con referencia a la autoaprehensión del yo absoluto y a su captación desde el punto de vista del yo empírico: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/1798), PhB 239, 39ss, en especial, 41 y 43ss. Al mismo tiempo, Fichte defendió dicho concepto de la objeción de que se apartaba de Kant (51s). En 1795, Fichte había hablado de la intuición sólo en alusión a la relación del yo con el no-yo (*Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*, PhB 224, 18).

47. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 78s.

48. *Ibid.*, 385. La renuncia al yo como fundamento de la unidad del saber se debía aquí únicamente a la cuestión de la filosofía de la naturaleza. En el *System des transzendentalen Idealismus* (*Sistema del idealismo transcendental*, 1800) vuelve a ocupar un lugar central.

también como objeto, en el ser o sujeto»[49]. Se trata, por tanto, de un movimiento doble: «Lo absoluto se expande en lo particular en un acto eterno de conocimiento únicamente para volver a asumir en sí esa misma finitud en la que ha cobrado figura su absoluta infinitud; y ambas cosas son para él un solo acto»[50]. Con los dos aspectos de ese dinamismo se corresponde el par constituido por la filosofía transcendental y la filosofía de la naturaleza, en las que se divide el entero sistema de la filosofía. La unidad de esos dos aspectos de la filosofía se encuentra ahora para Schelling en el «idealismo *absoluto*»[51]. Schelling criticaba, además, que Fichte se hubiera contentado con «reducir, a la manera de una particularidad», la identidad de lo ideal y lo real «a la conciencia subjetiva», haciendo de su absolutez «*objeto* de una tarea sin fin, de una *exigencia* absoluta», en lugar de concebirla como algo desde siempre realizado en lo absoluto[52].

Dos años antes, Schelling se había mostrado todavía de acuerdo con Fichte en que lo absoluto constituye el fundamento –objeto de una aprehensión intuitiva– del yo empírico en forma de un yo absoluto o infinito (como un acto de libertad desprovisto de conciencia y personalidad) que pone en sí toda realidad. En 1797 tomó conciencia de que el yo es sólo una parte de la misma. Frente a él se alza la autonomía de la naturaleza, si bien ambos se presentan unidos en el saber absoluto. En principio, la intención de Schelling era acomodar la naturaleza, así como el origen del yo finito en dicho entramado natural, en el marco de la teoría de la ciencia fichteana, sirviéndose para ello de la idea de que en la naturaleza el espíritu cobra poco a poco conciencia de sí mismo. «Sin embargo, ese mismo intento prepara el camino para un examen autónomo de

49. *Ibid.*, 386.

50. *Ibid.*, 389.

51. *Ibid.*, 392.

52. *Ibid.*, 396. El sistema de Spinoza, por el contrario, «fue el primer ensayo atrevido de una imaginación creadora que concibió inmediatamente lo finito en la idea de lo infinito puro, reconociendo la finitud sólo en la infinitud» (344, texto de la segunda edición [1803]). Pero «en lugar de descender a las profundidades de nuestra autoconciencia para, a partir de ahí, ver el surgimiento de dos mundos en nosotros –el de lo ideal y el de lo real–, se trascendió a sí mismo» y «se perdió... de inmediato en la idea de un infinito exterior a nosotros» (360). Con los años, Schelling agudizó sus críticas a Fichte, sobre todo en el ensayo *Sobre la relación de la filosofía de la naturaleza con la filosofía en cuanto tal* (*Ausgewählte Werke* 2, [escritos de 1802-1804] [1973], 422-440).

la naturaleza, en que se muestra el proceso objetivo por el que lo inconsciente deviene gradualmente conciencia»[53].

En la exposición de su sistema del año 1801 –en el que la proximidad de Schelling a Spinoza se hace más evidente que nunca–, Schelling ya no califica al absoluto, en cuanto fundamento de la naturaleza y de la conciencia, como un yo, sino como «*razón*» (*Vernunft*). Además, esta última debe concebirse como «la total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo»[54]. Análogamente a como en Fichte es necesario alzarse desde el yo empírico hasta la idea del yo absoluto, ahora para concebir la razón absoluta como absoluta «debe abstraerse del que piensa». Como consecuencia, «*fuera de la razón no hay nada y en ella lo es todo*»[55]. He aquí el espinozismo de Schelling, un espinozismo de la razón, la cual no es en esencia sino el conocimiento de su propia identidad (§ 18) y, por ende, lo que según la forma «está puesto como sujeto y como objeto» (§ 22). La absoluta identidad es, en cuanto totalidad, el universo (§ 26 y 33), en el que la razón absoluta se conoce a sí misma reuniendo y conservando todo lo singular[56]. Durante este proceso, el mismo fundamento absoluto llega por fin a ser divino. En este sentido, la «historia como un todo» es ahora para Schelling «una revelación progresiva que va paulatinamente desvelándose», y en cuyo final «Dios también *será*» (*Sistema del idealismo transcendental*, 273 y 275).

En sus *Lecciones sobre el método del estudio académico*, publicadas un año más tarde, Schelling formuló de una manera más sencilla los rasgos fundamentales de su nuevo proyecto sistemático. La primera de las catorce lecciones («Sobre el concepto absoluto de la ciencia») se ocupa de los fundamentos del sistema. Éste descansa «sobre la idea de un saber o conocimiento (*Wissen*) en sí mismo incondicionado», es decir, en perfecta «concordancia

53. W. Schulz en su introducción al *Sistema del idealismo transcendental* de Schelling (1800), PhB 448 (1992), XXV. Allí ofrece una interesante visión de conjunto del pensamiento de Schelling en los escritos de 1795-1800.

54. F. W. J. Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en *Ausgewählte Werke* 2 (escritos de los años 1801-1804) (1973), 10 (§ 1). La siguiente cita en el texto viene inmediatamente a continuación de este pasaje. Para la aparición ya en 1797 de la idea de indiferencia como designación de lo absoluto, cf. *supra*, nota 48.

55. *Ibid.*, 11 (§ 2).

56. Este ensayo quedó en estado fragmentario. En él se desarrolla el sistema de la indiferencia sólo en la parte correspondiente a la filosofía de la naturaleza.

con el objeto», de suerte que «lo verdaderamente *ideal* por sí solo, sin necesidad de ninguna otra mediación, es también lo verdaderamente *real*, y fuera de él no hay nada»[57]. Este «saber primordial» tiene su primera morada en lo absoluto mismo. Nuestro saber, sin embargo, debería o bien ser o bien convertirse en «copia de aquel saber eterno»[58], con el que se corresponde la naturaleza como la «otra» manifestación del mismo «universo»[59]. A la vez, en el ámbito de lo real prevalece la finitud, y en el de lo ideal la infinitud. Pero mientras que lo ideal «hace de su esencia forma en lo real», perdiendo así su infinitud característica, el saber primordial –del que el nuestro tiene aún que ser imagen viva– disuelve otra vez la finitud de las formas «en la esencia»[60], en virtud de la cual estas últimas permanecen ligadas a la infinitud de lo absoluto.

La construcción schellingiana es determinante para Hegel, que por aquella época, entre 1801 y 1803, vive también en Jena y aún se encuentra muy unido a Schelling, y también, aunque de otra manera, para la dialéctica filosófica de Schleiermacher. Sin embargo, pronto se llegó a la separación de los dos amigos, primero de una forma puramente externa, como consecuencia de que su relación con Caroline Schlegel indujo a Schelling a aceptar en 1803 su nombramiento en Würzburg –donde ésta última se le une muy pronto (tras su divorcio)–. En Würzburg y Múnich (desde 1806), Schelling profundizó en su construcción sistemática hasta darle el aspecto definitivo que se ve en sus investigaciones *Sobre la esencia de la libertad humana* (1809). Lo real aparece ahora como un poder oscuro, ambiguo, cuyo ímpetu ciego debe ser domado por el espíritu. Ambos proceden de Dios, pero lo real tiene su origen en «la naturaleza en Dios», aquello que «siendo en Dios mismo, no es *Él mismo*»[61]. Sin embargo, en Dios está también el «principio ideal», la «voluntad de amor por la cual es pronunciado el Verbo en la naturaleza», y la revelación subsiguiente es «acción y hecho»[62]. Mientras que en Dios «la vo-

57. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke* 2 (escritos de los años 1801-1804), 449.

58. *Ibid.*, 450s.

59. *Ibid.*, 452.

60. *Ibid.*, 453.

61. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* I, 7, 359.

62. *Ibid.*, 395. Cf. antes, 363: «... el espíritu eterno pronuncia la unidad o el Verbo en la naturaleza».

luntad del fundamento» y el espíritu se muestran inseparables, en las criaturas puede llegarse a su separación, siendo aquí donde la obra encuentra la explicación de la posibilidad del mal, su principal objeto de examen.

Sobre la esencia de la libertad humana, expresión de un renovado interés en el cristianismo por parte de Schelling (inspirado por Franz Baader), es también un escrito en el que Schelling se halla muy próximo a la idea de que la libertad constituye el verdadero motor de la creación. Que Schelling no se decidiera todavía a dar resueltamente este paso, se debió a que la «naturaleza en Dios» era todavía para él causa y principio conjunto (concausa) del acto creador. En la etapa de su evolución filosófica determinada por el pensamiento de Spinoza, momento en el que Schelling englobaba todo en el concepto de lo absoluto (fuera éste yo o razón), la pregunta por el modo y manera en que lo otro, es decir, la finitud, puede proceder de lo absoluto, no podía responderse[63]. En 1809, Schelling estaba a un paso de identificar en la libertad divina la razón de esa transición. Este paso fue dado de manera decidida por Schelling en el fragmento póstumo intitulado *Las edades del mundo* (1813). En él puede leerse cómo todo el mundo reconoce «que Dios no creó un ser externo a él en virtud de una necesidad ciega de su naturaleza, sino por obra de su suprema voluntad libre», así como que de la mera necesidad de la naturaleza divina no se seguiría la «existencia de ninguna criatura»[64]. Esta afirmación, determinante para toda su producción filosófica posterior, desvincula definitivamente a Schelling del espinozismo de sus comienzos y le encaminaba en una dirección

63. Las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) describían ya «la transición fuera de lo absoluto» como «el principal punto de litigio de la filosofía» (*Ausgewählte Werke* I [escritos de los años 1794-1798], 174, o *Sämtliche Werke* I/1 [1856], 294). El juicio de Schelling es que «ningún sistema puede realizar el tránsito de lo infinito a lo finito». Lo más que puede hacer la filosofía es lo contrario, es decir, «pasar de lo finito a lo infinito», pues de lo finito es propio «tender a lo infinito», «esforzarse por perderse en lo infinito» (194s, ó I, 314).

64. F. W. J. Schelling, *Werke* VIII, 210. En el *Sistema del idealismo transcendental*, Schelling opina todavía que la libertad absoluta es idéntica a la necesidad absoluta, de suerte que los actos de Dios deben ser considerados como actos libres, «aunque esta libertad absoluta sería al mismo tiempo necesidad absoluta, pues no es posible concebir en Dios ninguna ley y ningún acto que no se sigan de la absoluta necesidad de su naturaleza» (PhB 448, 64, o *Sämtliche Werke* I/3 (1858) 395).

por completo distinta a la seguida por su amigo de juventud, Hegel, después de los años compartidos en Jena (1801-1803).

Antes de consagrarse definitivamente a la filosofía, Hegel, cinco años mayor que Schelling, había dedicado mucho más tiempo que este último al estudio de cuestiones teológicas. Los *Escritos de juventud* (hasta 1800), nunca publicados en vida de Hegel, se ocupan por regla general de problemas de teología, aunque estrechamente relacionados con cuestiones de carácter político, nacidas al calor de su preocupación, compartida también por Schelling, por la realización del idealismo de la libertad fundado por Kant y Fichte. De aquí surgió el interés de Hegel por las relaciones entre la teología y la política, también fundamental para la comprensión de su sistema maduro, desarrollado a partir de 1800. Los *Escritos de juventud* anticipan buena parte de sus ideas principales, por lo que su importancia trasciende con mucho los comienzos de su pensamiento[65].

Teología y política están hasta tal punto imbricadas en sus escritos juveniles, que el problema social es aquí para Hegel un problema de carácter en última instancia religioso, algo que puede apreciarse ya en el primero de ellos, consagrado a las relaciones entre *Religión popular y cristianismo* (1793). «La religión popular –génesis y alimento de los más nobles pensamientos– corre pareja con la libertad» (N 27). La misión de la religión popular es fomentar la eficacia de la moral (N 48), motivo por el que el Estado debe interesarse por la religión. «El gran negocio del Estado» debería ser «hacer subjetiva la religión objetiva», conseguir que ésta acceda al ánimo de los hombres y penetre en sus corazones (49). Para Hegel, el mundo moderno se caracteriza precisamente por lo contrario, es decir, por la separación entre la doctrina (cristiana) y la vida en comunidad (N 26). Hegel veía la causa de dicha separación en el hecho de que el cristianismo hubiera sido originalmente una religión privada. Se llega así a la

65. Los denominados *Escritos de juventud* no fueron publicados hasta 1907 por H. Nohl, a quien deben dicho título: *Hegels theologische Jugendschriften* (citados con la letra N seguida de la página) (versión cast.: *Escritos de juventud*, trad. de J. M. Ripalda, FCE). Los más importantes son *Religión popular y cristianismo* (1793), *La positividad de la religión cristiana* (1795/96, revisión en 1800) y *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798). Para una introducción a su contenido, cf. G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel* (1961).

erección de un «tabique de separación entre vida y doctrina» (26) del que se sigue el descrédito de la religión. Más tarde, Hegel hablará en los mismos términos de la separación, característica de los tiempos modernos, entre el domingo y los días de labor. El juicio hegeliano del cristianismo como una religión originalmente privada, de difícil conversión en una religión pública, fue muy probablemente debido al influjo de Rousseau, sobre todo a través de la insistencia del *Contrato social* (1762) en la necesidad de una *religion civile*[66]. No obstante, ni Rousseau ni Hegel entraron a considerar que las relaciones entre religión y sociedad en la época moderna –que ellos mismos describieron tan acertadamente– eran resultado de los procesos de secularización que siguieron a las guerras religiosas surgidas a raíz del enfrentamiento entre las posturas reformistas y contrarreformistas en el siglo XVII. En lugar de ello, concibieron el aislamiento de la esfera pública con respecto a la privada como algo que formaba parte de la idiosincrasia de la religión cristiana. El joven Hegel observó su contrapunto en la religión de los griegos (N 23, 26s), cuyas creencias religiosas «eran una amable compañía para ellos en todo momento, y les eran de ayuda tanto en sus negocios y en sus asuntos más serios, como en sus fiestas y celebraciones» (N 26).

Así, pues, apoyándose parcialmente en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en este primer periodo Hegel concibe la religión como un simple recurso para fortalecer la moralidad en la convivencia entre los hombres. Sin embargo, a partir de 1796, año en que Hegel se trasladó de Berna a Frankfurt, donde Hölderlin le había conseguido un puesto de preceptor, pasó a criticar la interpretación moral del cristianismo en los términos expuestos por Kant y Fichte. La religión verdadera, es decir, el mensaje de amor de Jesús, se oponía ahora a la moral[67].

Por la misma época, Hölderlin había dado fin a su enfrentamiento crítico con la filosofía fichteana del yo. Contra la deducción de la conciencia objetiva a partir de la autoconciencia,

66. J. J. Rousseau, *Contrato social* (1762), IV, 8. Para la relación de Hegel con Rousseau, cf. H. F. Fulda, *Rousseausche Probleme in Hegels Entwicklung*, en H. F. Fulda-P. Horstmann, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel* (1991), 41-73.

67. Para la relación de Hegel con Hölderlin, cf. D. Henrich, *Hegel im Kontext* (1971), 9-40. Para el pensamiento de Hölderlin, Id., *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken 1794-1795* (1992).

Hölderlin aducía la imposibilidad de pensar el sujeto fuera de su relación con un objeto, de la que colegía lo absurdo del concepto de un yo absoluto. Sujeto y objeto se limitan mutuamente en la conciencia del yo, lo que para Hölderlin implica tener que preguntarse por la realidad capaz de abrazar a ambos. Hölderlin llamó a esta unidad de lo subjetivo y de lo objetivo «ser» y «vida», e influido por el platónico Franz Hemsterhuis se adhirió a la opinión de que esa unidad original –extraviada en la contradicción entre vida y reflexión– sólo podía ser restaurada por medio del amor.

Influido por las ideas de Hölderlin, Hegel se entregó a una nueva interpretación de la historia de Jesús, en la que modificó los puntos de vista de sus primeros escritos en torno a la oposición entre Jesús y la legalidad judía. En estos últimos, Hegel aplicaba todavía la oposición kantiana entre legalidad y moralidad a la interpretación de la figura de Cristo. Éste habría salido al paso de la legalidad externa del judaísmo mediante el anuncio de la moralidad autónoma de la ley moral de Kant. En dicho sentido, el espíritu del judaísmo se limita, según Hegel, a la obediencia a una instancia externa (N 153). Por el contrario, Jesús ha intentado «elevar a moralidad la virtud y la religión, y restaurar la libertad en que consiste la esencia de ambas» (154). Sin embargo, en 1798, año en que escribió *El espíritu del cristianismo y su destino*, el punto de vista de Hegel era que la misma filosofía moral de Kant constituía ya una manifestación del desgarramiento de los tiempos modernos, un desgarramiento en esencia idéntico a aquél que, según Hegel, caracteriza la piedad judía de la ley: la oposición de deber y ser. Así, pues, Hegel no ve ya la característica fundamental de dicha oposición en el carácter externo de la obediencia, sino en la estructura interna del enfrentamiento entre el deber y el ser en cuanto tales. A partir de ahora, Hegel dejará de buscar el verdadero sentido de la religión en la moralidad, para encontrarlo en la unificación de lo separado. «Esta necesidad de unir... lo subjetivo con lo objetivo... esta suprema necesidad del espíritu humano, es el impulso hacia la religión» (N 332).

Este último pensamiento no era completamente nuevo. En 1793, podía leerse ya en *Religión popular y cristianismo*: «La fe en Cristo como en quien reconcilia a Dios con el mundo» es el centro de gravedad del cristianismo (N 68). Ya entonces, el interés de Hegel en la totalidad de la vida del pueblo le había descubierto la importancia de la idea de reconciliación, un concepto que se-

guirá siendo central en la filosofía hegeliana. Sin embargo, en 1793 Hegel interpretaba aún reconciliación en el sentido de satisfacción: «El hombre es exonerado de su culpa gracias al mérito ajeno» (N 69). La reconciliación no era todavía para él la expresión del amor que une lo separado, razón por la que aún no se manifestaba como contradictoria con la interpretación moral de la religión. Cinco años después, también esto había cambiado. Jesús ya no aparece como el abogado defensor de la moralidad, sino que «a la positividad de los judíos Jesús opuso el hombre» (N 276). De esta forma, se volvía contra el «subsumir a los otros bajo un concepto manifestado en la ley» (N 274s): el amor no juzga (*ibid.*).

Hegel no contemplaba la ley judía como una magnitud puramente histórico-contingente, sino como la expresión de un estado de cosas filosófico de carácter más general. Seguía así la manera cristiana tradicional de ver las cosas, en cuanto ésta identificaba la ley con los mandamientos del derecho natural. Sólo que, ahora, Hegel descubría tanto en la ley moral de la razón como en la figura histórica de la ley judía la manifestación del entendimiento que separa por medio de diferenciaciones. En contra de ello, la idea del amor era para él la que restaura la unidad de la vida más allá de la separación: «En el amor, esta totalidad no está abarcada en cuanto suma de muchas (individualidades) particulares, separadas; en él se encuentra la vida misma... En el amor, subsiste lo separado, pero ya no como separado; sino como uno, y lo vivo siente a lo vivo» (N 379). «En el amor, el hombre se reencontró consigo mismo en otro... la alegría del amor se entremezcla con toda otra vida, la reconoce» (N 322)[68]. La idea del amor como superación de las separaciones hechas por el entendimiento –una superación que reconoce, en vez de aniquilar– y, por tanto, como representación de la unidad de la vida, fue el germen de la posterior concepción de Hegel del concepto especulativo. Este último es, una vez más, la unidad de lo separado, al tiempo que cada una de sus determinaciones

68. Para esta interpretación filosófica del concepto de amor, cf. una observación anterior de Hegel en *Religión popular y cristianismo* (N 18), donde se destaca que el amor «guarda una semejanza con la razón en la medida en que al encontrarse a *sí mismo* o, aún mejor, al olvidarse a *sí mismo* en otro ser humano, el amor sale fuera de su existencia y en cierto modo vive, siente y es activo en otro, de manera análoga a la razón, la cual en cuanto principio de leyes de validez universal se reconoce en cada uno de los seres racionales como conciudadana de un mundo inteligible».

remite a las demás y está de este modo también presente en ellas[69]. Sin embargo, en *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel estaba aún muy lejos de una filosofía del concepto. El amor no ha asumido y superado todavía aquí al entendimiento y sus leyes, sino que los tolera fuera de él como su opuesto, chocando una y otra vez contra su oposición. Por ello, el amor de Jesús se manifiesta como una actitud o un espíritu (*Gesinnung*) nada más que subjetivos, impotentes frente a los poderes de lo objetivo, de lo que existe frente a ellos en la forma de la ley. Jesús tenía por ello que fracasar ante la realidad, y este fracaso sólo pudo ser superado en la idealidad, es decir, en el mundo ideal de la fe religiosa, en la fe protocristiana en la resurrección y la ascensión a los cielos: «La existencia de Jesús fue, pues, una separación del mundo y una huida de él hacia el cielo: una restauración de la vida defraudada en la idealidad» (N 329). Para el Hegel de 1798, esta contradicción sigue viva entre los cristianos como una contradicción entre la fe y la realidad de la vida. Hegel no ha dejado todavía atrás la idea de que la contradicción entre el cristianismo y la religión popular se asienta en la esencia misma del cristianismo.

La evolución posterior del pensamiento de Hegel se encaminará a superar el carácter meramente subjetivo de la idea del amor y a englobar el mundo objetivo en la unidad de la vida manifestada en el amor. Para ello, Hegel se decidió primero a ampliar el concepto de religión. Esta ampliación, quizá bajo el influjo de la lectura de los *Discursos* de Schleiermacher, constituye el tema central del *Fragmento de sistema*, del año 1800. Aquí, la religión ya no se opone a la realidad de la vida (cf. N 332s), como ocurría dos años antes, sino que se convierte en la máxima expresión de la unidad de esta última.

En el *Fragmento de sistema*, la religión es definida por primera vez como «elevación» (*Erhebung*)[70]: «Elevación... de la vida finita a la infinita, eso es la religión» (N 347). Si el hombre «pone simultáneamente la vida infinita como espíritu del todo fuera de sí, pues él mismo es algo limitado... y se eleva hacia lo viviente, unificándose íntimamente con él, entonces adora a Dios» (N 347). En analogía con los *Discursos sobre la religión* de

69. Al respecto, cf. G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung*, 59s.

70. El concepto de elevación se encuentra ya en Fichte y Schelling –en el sentido de elevación a la idea de lo absoluto–, pero también en los *Discursos sobre la religión* (1799) de Schleiermacher, 167.

Schleiermacher, publicados un año antes. Hegel quiere encontrar lo infinito en la totalidad de la vida en cuanto tal, y no allende la finitud. A esa totalidad de la vida que, a la vez que siendo diferente de todo lo limitado, aislado, finito, comprende toda finitud, Hegel la llamará desde ahora «espíritu» (*Geist*). A diferencia de la universalidad abstracta de la ley, en perpetua contradicción con lo particular, el espíritu es el universal concreto que encierra en sí toda particularidad, incluida la totalidad de la vida. Dicho de otra manera: «El espíritu es ley vivificante en unión con lo múltiple, el cual es desde ese momento una multiplicidad vivificada» (N 347). La religión es la elevación del hombre hacia esa infinita totalidad de la vida que comprende en sí lo diferente de ella (lo finito). Sólo que en el *Fragmento de sistema* del año 1800 a la religión se le sigue reservando la aprehensión de esa totalidad infinita. Ésta no es aún objeto de la filosofía. La reflexión filosófica tiene únicamente «que mostrar la finitud en todo lo finito» (N 348).

Sin embargo, poco después, en su primera obra publicada –*Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling* (1801)–, Hegel atribuyó a la filosofía la facultad de aprehender la totalidad infinita mediante el pensamiento, y ello quiere aquí decir: mediante la «intuición» (*Anschauung*) [71]. En este último concepto pueden apreciarse reminiscencias tanto de la «intuición intelectual» fichteana y schellinguiana, como del empleo que hace Schleiermacher del término en sus *Discursos*. Con todo, el uso hegeliano del término se aproxima más a Schleiermacher, pues en cuanto refiere la intuición a un objeto concreto, Hegel ve en ella una sinopsis o aprehensión conjunta de sus diferentes propiedades. En contrapartida, Hegel adjudica ahora a la religión un lugar subordinado, en total inversión del punto de vista de Schleiermacher. La intuición religiosa está caracterizada como una intuición en todo momento subjetiva que, como tal, carece de verdad objetiva[72]. Frente a ella, la intuición filosófica prueba su validez universal en el hecho mismo de que elimina en sí toda oposición[73]. Esto último lo consigue cooperando con la reflexión, la cual muestra que todo lo finito y determi-

71. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), PhB 62a, 30ss (versión cast.: *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, trad. de J. A. Rodríguez Tous, Alianza Editorial, Madrid 1989). Los conceptos de intuición y especulación son empleados aquí en forma paralela.

72. *Ibid.*, 91.

73. *Ibid.*, 32.

nado está condicionado por su oponerse a otra cosa[74]: «Lo racional», es decir, la unidad especulativamente aprehendida de lo diferente, «debe deducirse según su contenido determinado, esto es, debe deducirse de la contradicción de determinados opuestos, cuya síntesis es lo racional; únicamente la intuición que cumple y sostiene esta antinomia es lo que se ha de postular»[75]. Así, pues, la intuición filosófica, a la que Hegel llamará más tarde «concepto» (*Begriff*), se diferencia de la intuición religiosa por dos razones: que su necesidad puede demostrarse con ayuda de la reflexión, y que puede presentársela como la unidad de lo enfrentado por la reflexión.

Debe hacerse notar todavía que el objeto de intuición semejante ya no es simplemente la totalidad de la vida, sino (con Schelling) lo absoluto. Sin duda, Hegel podía definir todavía la misión de la filosofía como la «restauración de la totalidad», pero diferenciando desde ahora de lo absoluto «la totalidad de las limitaciones», en la cual éste se limita simplemente a «manifestarse»[76].

Aun tomando de Schelling el concepto de lo absoluto, Hegel se apartó de su amigo al vincular la intuición de lo absoluto con la reflexión, con la mostración de las contradicciones. La «intuición» es ahora tanto la captación como la expresión de su unidad sintética. Según Hegel, Schelling, en cambio, saltaba de inmediato a la intuición suprema, la cual, en correspondencia con ello, permanecía completamente vacía por no tener su contenido en la unidad de lo diferenciado por la reflexión. Por supuesto, lo absoluto es también en Schelling negación concreta, indiferencia con respecto a algo, a saber, con respecto la suprema oposición, la oposición de sujeto y objeto, de lo ideal y lo real. Pero esta oposición aparece ella misma en el plano más elevado de la abstracción, por lo que la unidad de lo absoluto es descrita en relación con ella de manera explícita como «indiferencia». Como algunos años más tarde diría sarcásticamente Hegel en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1807), lo absoluto de la unidad indiferenciada en sentido schellinguiano es entonces «como la noche... en la que, como acostumbra a decirse, todos los gatos son pardos»[77].

74. Cf. *Escritos de juventud*, Nohl 348.

75. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), 32.

76. *Ibid.*, 16 y 12s.

77. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, PhB 114, 19.

3. *La relación de Schleiermacher con el idealismo*

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) ocupa un lugar privilegiado en la historia del idealismo alemán. Él fue el único teólogo que realizó una contribución propia a la evolución de la filosofía idealista. Schleiermacher logró atraer sobre sí la atención de Schelling –y todavía más la de Hegel– desde su primera obra, intitulada *Sobre la religión. Discursos a los menospreciadores cultivados* que publicó en el año 1799, cuando tenía treinta años, en calidad de pastor de la *Charité* berlinesa y miembro del círculo romántico de Friedrich Schlegel. Por su parte, Schleiermacher estaría desde 1798 progresivamente influido por la filosofía de la identidad de Schelling[78], de considerable importancia tanto para su *Dialéctica* como para su *Ética*, obra que, como la anterior, tampoco fue publicada en vida de su autor.

Con todo, fue mayor el influjo que ejerció en su pensamiento la tesis de Friedrich Heinrich Jacobi de una conciencia inmediata de la realidad, en la que la conciencia del objeto y la autoconciencia se presentan originalmente correlacionadas, al igual que la conciencia de lo finito y de lo infinito[79]. Dicha concepción resultará determinante tanto para los *Discursos* como para la evolución posterior de Schleiermacher, incluyendo su *Dogmática* (1821), que todavía en 1819 quiso dedicar a Jacobi[80]. La hipótesis de una conciencia inmediata de la realidad fue decisiva para las alteraciones que Schleiermacher introdujo en la teoría kantiana del conocimiento y en la filosofía sistemática de Schelling.

78. Los investigadores discrepan sobre la relación de Schleiermacher con el pensamiento de Schelling. El autor sigue la opinión de E. Herms (*Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher* [1974], 256ss) en contra de H. Süskind, *Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System* (1909), 55, para quien Schleiermacher habría sido influido por Fichte en el último decenio del siglo XVIII (en contra de ello, Herms, *Herkunft*, 252ss), no teniendo contacto con Schelling hasta 1804. Es de la opinión de Süskind, aunque sin enfrentarse a Herms, Chr. Albrecht, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit* (1994), 62ss.

79. Para la proximidad de Schleiermacher con Jacobi a partir de 1793, cf. E. Herms, *Herkunft*, 121ss y 136ss; para la crítica de Schleiermacher a Jacobi, 139ss. Las críticas de Schleiermacher al teísmo de Jacobi (142ss) corrieron parejas con sus simpatías hacia la definición de la relación finito-infinito en la filosofía de Spinoza (Herms, 144ss).

80. Al respecto cf. la introducción de M. Redeker a *Der christliche Glaube* de Schleiermacher, Berlin ⁷1960, vol. I, XXVI.

a) *Aspectos filosóficos del concepto de religión en los* Discursos sobre la religión[81]

Con esta obra, Schleiermacher quiso mostrar que la religión es una parte esencial del ser del hombre. Por esta razón, sus explicaciones daban por descontado el interés de aquellos «para los cuales el reconocimiento y el cultivo de todas las dimensiones del ser humano constituye un asunto de la máxima importancia»[82]. La base de su argumentación es, pues, la idea de que la totalidad de lo humano implica el desarrollo de todos sus aspectos. Este pensamiento condicionó la idea que Schleiermacher se formó de la educación[83], suscitando asimismo la pregunta por el lugar antropológico de la religión.

La religión posee, según Schleiermacher, «una provincia propia», específicamente suya, «en el ánimo» (37) al lado de conocimiento y praxis. Sobre ella descansa la aspiración de la religión a la autonomía en su coexistencia con ellas. La religión no tiene necesidad ni de su fundamentación por la metafísica, en el sentido, por ejemplo, de un conocimiento de Dios connatural a la razón, ni representa, como en Kant y en Fichte, un mero apéndice de la moral. Para muchos lectores de Schleiermacher, la lectura de esta afirmación supuso una verdadera liberación, aunque, por otra parte, en ella está también contenida la razón principal de que el influjo *filosófico* de esta nueva fundamentación del concepto de religión fuese tan reducido.

Aun afirmando que la religión es independiente de la metafísica, la definición que Schleiermacher propuso tanto de su objeto como de su base antropológica estuvo lastrada por sus particulares convicciones filosóficas. En primer lugar, por las simpatías que la filosofía de Spinoza despertaba en Schleiermacher. En segundo lugar, por la tesis jacobiana de una conciencia inmediata de la realidad, en la que se manifiesta la existencia de un vínculo anterior entre el hombre y el infinito, en el sentido de

81. Como introducción al contenido de esta obra sigue siendo recomendable P. Seifert, *Die Theologie des jungen Schleiermacher* (1960).

82. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern* (*Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*, 1799), 26. En lo sucesivo citaremos la obra según la primera edición.

83. Al respecto, cf. M. Riemer, *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers* (1989).

una «disposición religiosa» (144). Para Schleiermacher, el objeto de la religión no es, primariamente, nada sobrenatural ni transmundano, sino el «universo», es decir, la totalidad de lo finito en la medida en que en ella está presente lo infinito (38s)[84]. Lo infinito no trasciende lo finito, sino que está presente en él: «Lo finito existe sólo por determinación de sus límites, los cuales deben en cierto modo ser cortados de lo infinito mismo» (53). La religión es la conciencia de este estado de cosas. Esta última debe «ver lo infinito en todo lo finito y singular» (51), «tomar lo singular como una parte del todo, lo limitado como una representación de lo infinito» (56). Lo primero que debe observarse es que en todas estas afirmaciones los términos «universo», «todo» e «infinito», tienen evidentemente el mismo significado. Por otro lado, sin embargo, el todo es determinante para el significado de las partes. Éstas son «definidas» por el todo, del que «son, en cierto modo, cortadas» (53). Por ello, todo lo finito es una «representación» de lo infinito y del todo; y como tal representación, lo finito es nuevamente, «dentro de dichos límites», en sí mismo infinito (53)[85].

A la conciencia cotidiana «del hombre ocupado en sus razonamientos y quehaceres prácticos» (144), el estar condicionado de lo finito por lo infinito y el todo, le está por completo oculto, pues toda su atención está concentrada en los objetos y circunstancias finitos. Su influjo ahoga la disposición religiosa incluso en los niños (145). Por eso es necesario que el universo «actúe»

84. El universo schleiermacheriano no se identifica sin más con el mundo natural. Spinoza es aquí modificado por Fichte y sobre todo por Schelling. Schleiermacher distingue varios estadios de la intuición del universo: desde la naturaleza externa (78) en sus «medidas descomunales» (81s), pasando por los vivientes (85), hasta la humanidad en su vida y en su ser (87ss) y en su devenir histórico (99ss), el cual señala más allá de la humanidad: «toda religión aspira a una tal intuición de algo exterior y trascendente a la humanidad» (105).

85. Esta idea, importante para el concepto de individualidad, se remonta a la *Monadología* de Leibniz, según la cual cada una de las mónadas refleja en su lugar respectivo la totalidad del universo, es decir, el conocimiento divino del orden del mismo. Ya en 1797, Schelling había apelado a esta idea leibniziana en las *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, donde decía que cada idea o mónada «es (algo) particular que, como tal, es absoluto»: *Ausgewählte Werke* 1 (escritos de los años 1794-1798) (1975), 388. Cf. también la nota sobre Leibniz en 344s y 361s. En cualquier caso, a diferencia de Leibniz, Schleiermacher no defendió la idea de que las mónadas «no tienen ventanas», sino la de que la individualidad del individuo debe ser educada por la experiencia.

en nosotros para que podamos intuir lo infinito en lo finito y particular. «Toda intuición se origina en el influjo de lo intuido en quien intuye, en un acto original y autónomo de lo primero, que el segundo recibe, sintetiza y comprende después conforme a su naturaleza» (55). Pero al mismo tiempo, toda intuición va enlazada a un sentimiento (*Gefühl*), porque el influjo experimentado tiene también que «producir un cambio en nuestra conciencia interna» (66). La intuición y el sentimiento del universo –en los que consiste para Schleiermacher la esencia de la religión– son, pues, resultado de un «obrar» (*Handeln*) del universo en nosotros, acción por la que nos apercibimos de la presencia de lo infinito en lo finito. Para Schleiermacher, existe asimismo una correlación entre ese actuar del universo y la idea religiosa de Dios. Esta última no determina la esencia de la religión en cuanto tal, pero se forma en aquellos hombres que no pueden representarse el actuar del universo de otra manera que «en la forma de un ser libre» (129). Así, pues, el que alguien «tenga un Dios para su intuición [del universo], dependerá de la dirección de su fantasía» (128s), es decir, de qué sea para ésta lo verdaderamente decisivo, si la conciencia de la libertad –en cuanto fundamento del obrar– o, por el contrario, la idea, propia del entendimiento, de una concatenación universal de causas[86].

El uso que hace Schleiermacher de los conceptos intuición y sentimiento es similar al de Kant, Fichte y Schelling, pero se diferencia de manera específica del de cada uno de estos filósofos. Como en Kant, la intuición es provocada por la acción en nosotros de un objeto[87], pero en la intuición religiosa dicho objeto es, según Schleiermacher, lo infinito. Justamente ahí se encuentra la coincidencia entre la intuición de Schleiermacher y la

86. Por lo demás, la función cumplida por la idea de Dios se reduce para el autor de los *Discursos* al momento del obrar del universo en el hombre: «Representarse todos los hechos del mundo como acciones de un Dios, eso es la religión, la cual manifiesta de este modo su relación con un todo infinito. Pero cavilar sobre el ser de este Dios antes del mundo o fuera del mundo, aunque para la metafísica puede ser algo bueno y necesario, para la religión no es más que mera mitología...» (57s).

87. Obviamente, esto no sólo puede decirse de Kant, sino también del empirismo en general, con el que Schleiermacher se manifestó de acuerdo desde muy pronto, mezclado con una profunda desconfianza hacia las aspiraciones especulativas del conocimiento. Cf. E. Herms, *Herkunft*, 91, así como 181 para el uso del concepto de intuición en los *Discursos*.

«intuición intelectual» de Schelling, cuyo objeto era lo infinito o absoluto, aunque esta última no tiene su origen, como en Schleiermacher, en la conciencia de lo finito como intuición de lo infinito en lo finito, esto es, en cuanto fundamento constitutivo de este último. Nuevamente, las explicaciones de Schleiermacher a propósito de la correspondencia de intuición y sentimiento recuerdan a la *Wissenschaftslehre* fichteana de 1794[88]. Sin embargo, Fichte concebía la relación de intuición y sentimiento (en cuanto referidos a un objeto) en el sentido de que el no-yo sentido por el yo como freno a su espontaneidad era deducido, mediante la intuición, de la existencia de un objeto –en el que se encontraba la causa de esa sensación de ser frenado–. Fichte buscaba probar de esta manera que la tesis kantiana de la existencia de cosas en sí no era en absoluto necesaria para la descripción de la conciencia empírica de la realidad. En cambio, Schleiermacher hizo responsable del surgimiento de intuición y sentimiento a la acción en nosotros de un objeto, en clara defensa de un punto de vista realista. Pese a ello, para Schleiermacher la conciencia inmediata de la realidad en el sentido de Jacobi (y de Hume) era también esencialmente «sentimiento»[89]. En contrapartida, en la teoría de la religión de los *Discursos*, los sentimientos correspondientes a las intuiciones deben entenderse como alteraciones –resultado de la acción del objeto– de ese sentimiento fundamental por medio de la excitación de nuestra «conciencia interna» (66). Sea como fuere, en la evolución posterior del pensamiento de Schleiermacher, el concepto de sentimiento –en el sentido de la «autoconciencia inmediata» jacobiana– se convertirá también en el centro de gravedad de su teoría religiosa. A resultas de ello, algunas de sus afirmaciones guardan un vago parecido con Fichte, especialmente aquellas, pertenecientes a la *Dogmática*, según las cuales «hacemos retroceder» nuestro sentimiento de dependencia a la idea de Dios como origen de ese sentimiento[90]. En general, las

88. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), PhB 346, 230ss (I, 314s) y 237 (I, 321); para el primado del sentimiento 184 (I, 267), así como 224 n. 18 (I, 307). Cf. además *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797/1798), PhB 239, 71, a diferencia de la intuición intelectual del yo.

89. E. Herms, *Herkunft*, 124 y 157.

90. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821, ²1830), § 4, 4.

afirmaciones del número § 4 de la *Dogmática* sobre la autoconciencia inmediata como sentimiento de dependencia guardan un notable parecido con la definición fichteana del sentimiento como la percepción de un freno a la actividad del yo. En cambio, las explicaciones de § 5 sobre la coexistencia de la autoconciencia y la conciencia sensible de los objetos vuelven a corresponderse con la orientación empirista del pensamiento de Schleiermacher.

La descripción de la conciencia religiosa propuesta por Schleiermacher en 1799 no tuvo ningún reparo en servirse de los resultados de la reflexión filosófica sobre la conciencia. Pese a ello, la religión debe ser algo por completo distinto de conocimiento y praxis. No parece haber ninguna compatibilidad entre ellas si no se presupone que el hecho de garantizar autonomía a la religión se refiere sólo a los contenidos de los sentimientos e intuiciones propiamente religiosos, que para Schleiermacher tienen siempre un carácter individual. Esto dio lugar a una serie de problemas, y también de críticas, provenientes del ámbito filosófico.

b) *La reacción de Schelling y Hegel a los* Discursos *de Schleiermacher*

En sus *Lecciones sobre el método del estudio académico*, de 1802, Schelling hace referencia a aquel autor «que vuelve a anunciarnos la esencia de la religión» y «afirma su autonomía con respecto a la moral y a la filosofía», expresiones en las que, aun sin citar expresamente su nombre, se contenía una clara alusión a Schleiermacher. Quien así razona –proseguía Schelling–, está sin embargo obligado a admitir también la recíproca, es decir, «que la religión no puede ni dar ni ponerse en el lugar de la filosofía». De hecho, la misma exposición de la armonía de la religión consigo misma «constituye en sí una tarea muy distinta de esa genialidad meramente subjetiva»[91]. Schelling reclamaba para la filosofía la aprehensión mediante una intuición intelectual de la idea de lo absoluto como nexo de unión de lo ideal y lo real, y, por ende, de aquel saber primero que se halla en la base de todo

91. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke* 2 (escritos de los años 1801-1804) (1973), 512s.

otro conocimiento[92]. La «construcción histórica del cristianismo» encuentra aquí su nacimiento[93].

El mismo reproche, su subjetivismo, mereció también a Hegel la idea de religión propia de los *Discursos*. Sin embargo, a diferencia del Schelling de las *Lecciones* de 1802, Hegel reconoció a la obra muchos valores positivos y sus objeciones están mucho más matizadas que las de Schelling. Así, en el prefacio a la *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling* (1801), Hegel escribía ya que, «aun sin tener verdadero interés en el pensar especulativo», los *Discursos* apuntan «a la necesidad de una filosofía» que, a diferencia de Kant y de Fichte, reconcilie razón y naturaleza (PhB 62a, 6). Probablemente, Hegel tuvo aquí presente el papel central del «universo» en la idea de religión de los *Discursos*, así como el espinozismo de la concepción global de Schleiermacher que en él se transparentaba, extraordinariamente afín al sistema de Schelling, con quien Hegel se sentía todavía entonces muy unido.

En lo tocante a las relaciones entre religión y filosofía, apenas un año antes[94] Hegel había contemplado la vida infinita, hacia la que se eleva la religión, como sólo accesible a esta última. La filosofía no halla ese acceso por moverse en la esfera de las contradicciones, ya superadas en la religión. Con esta concepción, Hegel se encontraba objetivamente muy próximo a la distinción entre religión y conocimiento establecida por los *Discursos*. Pero en la *Diferencia*, al lado de la función de la reflexión (PhB 62a, 17s) Hegel reconoció a la filosofía la función de la «intui-

92. *Ibid.*, 489, cf. 450s.

93. *Ibid.*, 520-529, en especial 526. En su por lo demás crítica recensión de la obra, Schleiermacher calificó de «excelente a todos los efectos» esta representación del cristianismo. Los *Discursos* (293s) animaban ya a la exposición de la relación entre el cristianismo y la historia, que sin embargo no es «un basto ir tomando prestados pensamientos ajenos«, sino «un reencuentro sincero con una totalidad expuesta con rigor y para la que el otro es anterior sólo casualmente»: *Jenaische Literaturzeitung* (1804), vol. 1, 137s, citado según *Aus Schleiermacher's Leben*, edición de W. Dilthey, IV (1863), 579-593, cita 586. Si se comparan las afirmaciones de Schelling en las lecciones octava y novena sobre el estudio académico con las del *System des transzendentalen Idealismus* (1800) sobre el concepto de historia y su relación con la revelación de lo absoluto (PhB 448, 258-275), es preciso reconocer que Schelling había profundizado considerablemente en los aspectos teológico-cristianos de su concepción global.

94. En el *Systemfragment* de septiembre de 1800. Cf. H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften* (1907), 345ss, en especial, 347s.

ción», a la qué como «síntesis de lo antitético» puso el nombre de «intuición transcendental» (31) y que, al igual que la reflexión, está referida a lo absoluto[95]. Al partir de esta concepción del saber filosófico –concebido, por tanto, como la unidad de intuición y reflexión–, la intuición religiosa de los *Discursos*, que con su tolerancia a la intuición de lo infinito en cada realidad finita tiene que contar con una multiplicidad ilimitada de tales intuiciones, tenía que parecerle a Hegel arbitraria y subjetivista en su contenido.

Éste volvió a ser el juicio de Hegel sobre el concepto schleiermacheriano de intuición en su ensayo *Fe y saber* (1802-1803). En él, Hegel identificaba –del todo correctamente– el precedente histórico de los *Discursos* en la filosofía de Jacobi y se ocupaba de ellos en un apéndice al análisis de esta última. Como Jacobi, Schleiermacher eleva «lo individual y particular por encima del concepto», aunque, como Hegel se preocupa también de señalar, sin concebir lo verdaderamente absoluto como «absoluta trascendencia»[96], como había hecho Jacobi. Por ello, lo absoluto no es objeto de una aprehensión sólo religiosa o sentimental, sino que es aprehendido en la misma naturaleza, «a la que se reconoce como universo» (PhB 62b, 89). Gracias a este viraje espinozista, el «principio» subjetivista de Jacobi alcanza en el pensamiento de Schleiermacher «la máxima potenciación». Esta última es, a su vez, consecuencia de que la idea de universo eche por tierra el muro que mantenía separados al sujeto y «al objeto absoluto inalcanzable», aunque eso implique hacer de «la intuición suprema misma algo subjetivo que nunca abandona la esfera de la privacidad» (*ibid.*). La intuición de Schleiermacher no consigue trascender su «absoluta subjetividad y particularidad» debido a su incapacidad para «afianzar» sus afirmaciones sobre una base segura (*ibid.*). Qué quiere decir Hegel con esto es algo que nos descubren aquellos pasajes de la *Diferencia* en que Hegel

95. G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801). PhB 62a, 30s y 17, donde se habla de la síntesis de la reflexión con la «intuición absoluta». La reflexión, en efecto, «se aniquila a sí misma al referir todo ser y toda limitación, incluida ella misma, a lo absoluto». Es «negación absoluta» (*ibid.*), mientras que la intuición aprehende la unidad de lo antitético.

96. Estas fórmulas aluden en Hegel (*Glauben und Wissen*, PhB 62b, 87) a la postura de Jacobi.

atiende a la unidad de intuición y reflexión. La intuición, en efecto, no tiene validez objetiva a menos que pueda superar en su seno las contradicciones descubiertas por la reflexión, evidenciándose así como aquello que «ésta tiene que postular». «Lo racional tiene que deducirse según su contenido determinado, esto es, tiene que deducirse de la contradicción de determinados opuestos, cuya síntesis es lo racional: sólo la intuición que cumple y sostiene esta antinomia es lo que se ha de postular» (PhB 62a, 32). En comparación, las intuiciones religiosas de los *Discursos* permanecen de hecho en la esfera de lo arbitrario subjetivo. Lo único que puede decirse en defensa de Schleiermacher es que su intención nunca había sido atribuir a dichas intuiciones la pretensión de constituir verdades que todo el mundo tuviera que reconocer. La verdad es en realidad exactamente la contraria, pues lo que más le interesaba de ellas era precisamente su individualidad y pluralidad[97]. El único momento en que esto no es así es en el discurso quinto sobre el cristianismo, donde Schleiermacher adscribe a este último una relación «polémica» con el resto de religiones, a las que acusa de constituir una mediación siempre insuficiente entre lo finito y lo infinito[98]. No obstante, Schleiermacher no fundamentó esa pretensión de verdad en la relación mutua de intuición y reflexión, apartándose así de lo que Hegel consideraba necesario en ese momento. La argumentación de Schleiermacher se basaba en que, «al hacer de la misma religión el material que elabora para la religión», el cristianismo «constituye en cierto modo una potencia superior de la misma»[99]. Y este argumento, aunque con otra figura, sí sería recogido más tarde por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*.

A partir de la segunda edición de los *Discursos* (1806), el acento en la interpretación schleiermacheriana de la religión o piedad fue desplazándose cada vez más hacia el sentimiento, al que el momento de la intuición pasó ahora a subordinarse. Esto

97. Al respecto, cf. la descripción que hace Hegel de un pluralismo tal de «agrupaciones... cada una de las cuales se tiene por tan natural y es a la vez tan poco consciente de su idiosincrasia y punto de vista, que ninguna de ellas experimenta empacho en renunciar a que se le reconozca una objetividad, coexistiendo tan tranquila con las demás en un mundo de átomos. Con lo cual, por cierto, casa muy bien la separación ilustrada entre la Iglesia y el Estado...» (*Glauben und Wissen*, 90).

98. F. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), 294ss.

99. *Ibid.*, 293s.

último no podía sino confirmar a Hegel lo acertado de sus críticas al subjetivismo de Schleiermacher. La íntima relación de éste con Jacobi se hizo, de este modo, más evidente que nunca. Por otro lado, sin embargo, la crítica a la que en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* sometió Hegel a su interpretación como un sentimiento[100], pasaba por alto el hecho de que las posteriores versiones que Schleiermacher fue acuñando de este concepto ya no designaban sentimientos cualesquiera que, por esa misma razón, tuvieran que agradecer su contenido respectivo sólo a la imaginación. «Sentimiento» designaba ahora para Schleiermacher la estructura de la autoconciencia, una estructura similar a la apercepción transcendental kantiana, aunque constituida, como en el último Fichte, por un fundamento trascendente a ella, y del que la autoconciencia no toma, valga la redundancia, conciencia sino en asociación con la experiencia de los objetos mundanales[101]. A pesar de que sus críticas soslayan este hecho, la filosofía de la religión de Hegel coincide en una serie de aspectos importantes con los puntos de vista sobre la religión y el cristianismo expuestos por Schleiermacher en los *Discursos*.

Antes que ningún otro, debe mencionarse aquí el que Hegel, al igual que Schleiermacher, descubría la realidad concreta de la religión en las religiones positivas y no en una religión «natural», que Schleiermacher (análogamente a como habían hecho Rousseau y Hume) había tratado como el producto de la abstracción de los elementos comunes a las religiones monoteístas[102]. Esto último se corresponde en Hegel con el examen del «concepto general de religión» previo a la exposición histórica de las religiones concretas[103]. En el análisis de estas últimas, Hegel, de forma similar a Schleiermacher, encontró la explicación de lo peculiar de cada una de las religiones positivas en que todas ellas hacen de

100. G. W. F. Hegel, *Begriff der Religion*, edición de G. Lasson, PhB 59, 97-110, cf. 55s (versión cast.: *Introducción y concepto de religión*, vol. 1 de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, trad. de R. Ferrara, Alianza Editorial, Madrid 1987).

101. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821, ²1830), § 4 y § 5.

102. Id., *Über die Religion* (1799), 243 y 272ss, en especial, 277. Cf. D. Hume, *The Natural History of Religion* (1755) (versión cast.: *Historia natural de la religión* [*Diálogos sobre la religión natural*], Sígueme, Salamanca 1974). En Hegel, cf. *Introducción y concepto de religión*, PhB 59, 45 y 54.

103. *Ibid.*

una determinada intuición religiosa el centro de todas las demás[104]. Los *Discursos* habían identificado la intuición central del cristianismo en la idea del mediador, la cual tiene su manifestación en la idea de la unión de las naturalezas humana y divina en Cristo[105]. Hegel permanecerá más próximo a esta concepción que el mismo Schleiermacher, quien en su *Dogmática* volvió a hacer de la «redención» por Cristo el epicentro de su exposición, desplazando así el acento a la experiencia subjetiva[106].

Un último punto de contacto se encuentra, finalmente, en la concepción hegeliana del cristianismo como «religión manifiesta», es decir, como aquella religión en la que la esencia misma de la religión constituye el contenido de la conciencia religiosa[107], en consonancia con la idea schleiermacheriana del cristianismo como «religión de religiones»[108]. En los *Discursos*, dicho carácter implica lo polémico de la relación del cristianismo con el resto de religiones, resultado de que el primero haga valer la esencia

104. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* 2: *Die bestimmte Religion*, edición de G. Lasson, PhB 60 y 61 (versión cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la religión 2. La religión determinada*, trad. de R. Ferrara, Alianza Editorial, Madrid 1987). Cf. asimismo R. Leuze, *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel* (1975). En Schleiermacher, cf. *Über die Religion* (1799), 259s.

105. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 295; para la unión con la idea de encarnación y la idea de la humanidad divina, cf. 302. También Schelling había acentuado el significado de la idea de encarnación y la unidad de lo divino y lo humano en Cristo en la lección octava sobre el método del estudio académico (1802), aunque añadiendo que «el infinito verdadero vino a lo finito no para divinizarlo, sino para ofrendárselo a Dios en su propia persona, reconciliándolo así con él» (F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke* 2 [escritos de los años 1801-1804] [1973], 526).

106. No obstante, Hegel prefirió servirse del concepto de reconciliación «para la asunción de lo finito en lo eterno, la unión de las naturalezas humana y divina» (*Die absolute Religion*, PhB 63, 34, cf. 38) (*Die absolute Religion* corresponde al tercer volumen de la traducción de R. Ferrara de las lecciones de Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la religión 3. La religión consumada*, Alianza Editorial, Madrid 1987). Aquí se emplea el concepto de reconciliación de otra manera que en la cita de Schelling de la nota anterior. Cf. en Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821), §11 y §91s.

107. G. W. F. Hegel, *Die absolute Religion*, PhB 63, 1s, también 15: «En esta religión, la religión es objetiva para ella misma» (lección de 1824). Como tal, es la religión manifiesta (*offenbare*) (19. lección de 1827), y a la vez la religión «revelada» (*geoffenbarte*) por Dios (*ibid.*): el concepto de religión absoluta (*absolute*) comprende a ambas: religión manifiesta y religión revelada.

108. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, 310.

de todas ellas como una mediación entre lo finito y lo infinito, y reproche a cada una su figura efectiva. Con todo, Schleiermacher irá concediendo cada vez menos importancia a este punto de vista y, junto a él, al énfasis de los *Discursos* en la relación del cristianismo con la historia, para cedérsela a la interpretación de la redención por Cristo como consumación de la creación de la naturaleza humana[109].

c) *El sistema filosófico de Schleiermacher y su relación con Schelling y Hegel*[110]

Los *Discursos* afirman que la filosofía eleva al hombre «a la idea de su interacción con el mundo» (171). Esta aseveración, por la cual la filosofía se sitúa, en analogía con la religión, en un lugar intermedio entre física y moral (172), iba dirigida contra la concentración de la filosofía transcendental en el yo. Pero a la vez evidenciaba una clara orientación antropológica, en el sentido de la conciencia inmediata de la realidad, en la que la autoconciencia y la conciencia del mundo están desde siempre unidas. A lo largo de los años, Schleiermacher fue ahondando en este principio mediante el desarrollo de una teoría de la ciencia con fundamento metafísico[111], proceso en el que la primera de las *Lecciones* schellinguianas sobre el estudio académico tuvo probablemente bastante influencia. La tesis de Schelling sobre la «identidad» de lo ideal y lo real en el concepto del saber, se hallaba relativamente próxima a las ideas de Schleiermacher. En su recensión a las *Lecciones* de Schelling –publicada en 1804–, Schleiermacher apenas rozaba las explicaciones de la lección primera sobre los «elementos» de su filosofía, pero sí señalaba que alguno «la ve aquí mucho más intuitivamente, y se hace una idea mucho más clara de su especie, que en otros lugares»[112].

109. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §89.

110. Para el desarrollo de este sistema, cf. E. Herms, *Herkunft* (1974); para sus diferentes partes cf. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers* II: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, del legado póstumo, edición de M. Redeker (1966).

111. Al respecto, cf. E. Herms, *Herkunft*, 193-234, en especial, 231ss.

112. W. Dilthey (ed.), *Aus Schleiermachers Leben*, IV (1863), 579.

La «introducción general» que Schleiermacher hizo preceder a la última de las versiones de su *Ética* filosófica[113] permite reconocer con mucha claridad la vecindad entre sus propias ideas y las de Schelling. En su base se halla la idea de un conocimiento supremo (§ 1), a partir del cual debe determinarse el lugar propio de cada una de las ciencias a él subordinadas. Además, conocimiento y ser sólo se dan en su relación mutua (§ 23). Apartándose de Schelling, Schleiermacher afirma, sin embargo, que el conocimiento supremo, en cuanto «manifestación simple y por antonomasia del ser supremo a él idéntico» (§ 29), no se presenta «inmediatamente a nuestra conciencia, sino sólo... como fundamento y fuente interna del resto de saberes» (§ 33). Schleiermacher pasa, pues, por alto de manera tácita la tesis schellinguiana de la «intuición intelectual» inmediata de la indiferencia absoluta entre lo ideal y lo real, que para Schelling constituía el principio de la filosofía. En contraposición, con la contradicción fundamental entre lo ideal y lo real en la esfera misma del saber se corresponde también, según Schleiermacher, la contradicción «entre los seres cósico y espiritual» (§ 46), entre naturaleza y razón (§ 47). La meta del conocimiento es la «penetración y unidad integrales de razón y naturaleza» (§ 48). Debido a ello, sólo hay «dos ciencias principales, la ciencia de la razón y la ciencia de la naturaleza» (§ 55). El devenir desde la naturaleza a la razón compete a la física (§ 59), mientras que la penetración racional de la naturaleza es asunto de la ética (§ 60). Esta última no es simple deber ser, sino que tiene como objeto «la acción real de la razón en la naturaleza» (§ 95) y está por ello estrechamente vinculada con el «conocimiento de la historia» (§ 65, cf. § 60).

¿Cuál es entonces el puesto de la filosofía teórica en este sistema de las ciencias? Abstrayendo de la «interpenetración» de los conocimientos físico y ético en la idea de una «sabiduría universal», la filosofía no tiene otra figura que la «dialéctica». A esta última Schleiermacher la define como «la reproducción amorfa del conocimiento supremo, reproducción que no posee verdad sino en cuanto presente en los otros dos» (§ 61), es decir, en ética y física. La «dialéctica» así definida se adelanta en Schleiermacher

113. F. Schleiermacher, *Grundriss der philosophischen Ethik*, edición de A. Twesten (1841), 3-37 (§§ 1-122).

al lugar que ocupaba en los sistemas idealistas la ciencia del absoluto. En cuanto fundamento de todo ser finito, lo absoluto no es para él objeto de un saber teórico[114], sino el objeto de las figuras concretas ganadas por la conciencia religiosa en cada una de las religiones positivas.

El concepto de dialéctica aparece también en Schelling. En la sexta de sus *Lecciones sobre el método del estudio académico*, Schelling designaba con el nombre de dialéctica «aquella parte de la filosofía susceptible de aprenderse mediante el ejercicio... la dimensión artística de esta ciencia»[115]. La dialéctica descansa, pues, sobre «la relación de la especulación con la reflexión» (*ibid.*), observación que recuerda la definición de Hegel del método filosófico en la *Diferencia*. Una teoría del arte filosófico semejante, continúa Schelling, no existe todavía. «Y si su obligación es ser una exposición pura de las formas de la finitud en su relación con lo absoluto, sólo puede adoptar la forma de un escepticismo científico»[116].

Esta observación de Schelling puede leerse como una caracterización de aquello que Schleiermacher había venido presentando una y otra vez como «dialéctica» desde sus *Lecciones* de 1811 –que sin embargo nunca llegaría a preparar para su publicación (excepto la introducción)[117]–. La exposición sistemática propuesta por Schleiermacher debe entenderse menos a partir de los textos platónicos clásicos que como una ejecución del programa formulado por Schelling, aunque Schleiermacher tomara distancia con respecto al punto de vista del «*escepticismo consecuente*» schellinguiano, as-

114. Cf. la pregunta crítica de Schleiermacher en su recensión de 1804 al respecto de si «el punto de indiferencia puede ser el objeto de una ciencia real», a la vez que todo saber finito permanece ligado a la esfera de la «separación y distinción» (584). Para Schleiermacher, la teología no era como para Schelling (*Ausgewählte Werke*, 2, 517) «la ciencia inmediata del ser absoluto y divino» que «representa objetivamente el punto de indiferencia», sino una ciencia «práctica», es decir, orientada a la tarea «del gobierno de la Iglesia» (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums* [1821, ²1830], §§ 1-5), y en el caso de la dogmática una aplicación científica de la ética, la cual tiene su objeto en una determinada forma de la educación para la convivencia, es decir, en la Iglesia como comunidad relacionada con la piedad (*Der christliche Glaube* [1821, ²1830], § 2, 2s).

115. F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke* 2 (escritos de los años 1801-1804) (1973), 501.

116. *Ibid.*, 503.

117. F. Schleiermacher, *Dialektik*, edición de R. Odebrecht (1942).

pirando a ofrecer en su lugar una «teoría del arte» de la disputa en torno al ente y de la superación de esa misma disputa[118].

Schleiermacher hizo preceder a la «teoría del arte» dialéctico un examen de los presupuestos y de los límites del conocimiento. Dicho examen constituye la primera parte de esta disciplina. Los presupuestos del conocimiento son tanto la diferencia (con Schelling) de sujeto y objeto, de lo ideal y de lo real[119], como el fundamento, previo a la misma, de su superación en el conocimiento. Éste, en efecto, constituye la unión de pensamiento y ser, de lo ideal y lo real. Para ello es preciso, además, que se dé un acuerdo entre los pensadores[120], motivo por el que el conocimiento implica el final de toda disputa. Al mismo tiempo, el conocimiento debe ser completo en el plano de los objetos[121], razón por la que es definido como la superación de la oposición más universal y genérica, es decir, la establecida entre lo ideal y lo real[122].

A la oposición suprema entre lo ideal y lo real corresponde del lado del sujeto la diferencia entre sensibilidad y entendimiento, y, dentro ya de este último[123], la diferencia entre juicio y con-

118. *Ibid.*, 11, 19s, 37s. El distanciamiento del «*escepticismo absoluto* que niega toda ciencia» (111) es evidente en una investigación consagrada a los condicionamientos del conocimiento. Cf. también F. Wagner, *Schleiermachers Dialektik. Eine kritische Interpretation* (1974), 25.

119. F. Schleiermacher, *Dialektik*, edición de R. Odebrecht, 174ss. Con la oposición entre lo ideal y lo real, lo subjetivo y lo objetivo, va unida la distinción entre lo pensado y el sujeto pensante (19ss, 135ss), la cual es el presupuesto de toda disputa. F. Wagner, *Schleiermachers Dialektik* (33s), echa de menos en Schleiermacher una justificación «para este dar por supuesto un ser objetivo (como un en sí) distinto del pensamiento» (34). Pero esta justificación estaría dada en la concepción del «pensamiento» como juicio, sugerida en la proximidad de Schleiermacher –destacada por el mismo Wagner– a la descripción kantiana de la conciencia (65s). Con todo, es preciso admitir que Schleiermacher se sirve del término «pensamiento» (*Denken*) de una forma muy vaga.

120. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 129, cf. 155, así como Wagner, *Schleiermachers Dialektik*, 58ss.

121. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 162s. «No podrá darse un conocimiento completo... hasta que se dé la completa interrelación de todo conocimiento» (162). Cf. antes, 62s.

122. *Ibid.*, 177.

123. *Ibid.*, 138ss. No obstante, Schleiermacher no distinguió entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*), hablando casi siempre de la «razón», por la que entendía el pensar propio del entendimiento (está en lo cierto Wagner, *Schleiermachers Dialektik*, 66ss), al que deseaba circunscribir el concepto del «pensamiento» (Wagner, 68s).

cepto, que en el ámbito del concepto incluye asimismo la de lo general y lo particular[124].

La superación de las contradicciones de la conciencia en el conocimiento no es posible a menos que se presuponga un fundamento «trascendente» a dichas contradicciones en el que éstas encuentren su unidad. Dicho fundamento arroja la base de toda aspiración al conocimiento, por lo que no puede ser objeto de disputa[125]. Así, pues, todo conocimiento se basa en «*la conciencia* –para la que Schleiermacher reserva el apelativo de 'religiosa'– *de un* (ser) *absoluto y supremo*, de cuyo conocimiento somos conscientes como aquel fundamento del que debe deducirse todo lo demás»[126]. Pero a diferencia de Schelling, Schleiermacher pone ahora en duda la capacidad de nuestro pensamiento para definir adecuadamente ese fundamento trascendente a todo ser y pensar, pues aquél, es decir, nuestro pensamiento, permanece siempre necesariamente ligado a los pares de opuestos antes referidos. Concebir el origen como el ser correspondiente al concepto más general, como la fuerza que se manifiesta en todos los fenómenos, conduce bien al panteísmo –al que la correlación de fuerza y manifestación impide que el origen se le aparezca como lo incondicionado–[127], bien a la idea de un Dios creador, pero esta última termina siempre por manifestarse vinculada a las ideas de materia o de universo como su correlato[128]. Tampoco el punto de vista de la comunidad del ser, con la que se corresponde el enlace de las determinaciones del pensar en el juicio, lleva a la aprehensión de lo incondicionado, sino sólo a la oposición entre las ideas de destino y providencia[129]. El defecto común a todas

124. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 190ss (cf. antes, 142, 144ss). F. Wagner caracteriza el paso de la discusión al concepto y al juicio como «no-mediado» (Wagner, *Schleiermachers Dialektik*, 92). Esto sería correcto con respecto al «excurso» anterior de Schleiermacher sobre el tiempo y el espacio como antítesis máxima en lo percibido por los sentidos (F. Schleiermacher, *Dialektik*, 178ss), correspondiente a la oposición entre lo ideal y lo real en lo intelectual. Pero este excurso es una continuación de la discusión sobre las oposiciones correlativas a la antítesis de sujeto y objeto en lo subjetivo.

125. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 312 y 115.

126. *Ibid.*, 91. Cf. también 171 para la identidad de la meta y el origen del conocimiento.

127. *Ibid.*, 245.

128. *Ibid.*, 246ss, 267, 300ss.

129. *Ibid.*, 253s. Cf. también 265s con respecto a las «cuatro fórmulas» del fundamento transcendente, todas ellas insuficientes.

estas fórmulas es «que permanecen dentro del dominio de la oposición»[130]. Intentar, por último, alcanzar el fundamento de la unidad partiendo –con Kant– del querer en detrimento del conocer, tampoco ayuda en nada a mejorar nuestra situación[131].

Pero aunque ninguna de estas fórmulas consiga apresar de forma adecuada la esencia del «fundamento trascendente» de todo conocimiento, en la autoconciencia humana existe una analogía con él. Esta analogía viene dada con la inmediata familiaridad consigo mismo procurada por el sentimiento, el cual trasciende todas las funciones y oposiciones de la conciencia[132]. Con todo, al ser en él nosotros mismos «algo condicionado y determinado» para nosotros, el sentimiento, en cuanto *«representación del fundamento trascendente»* en nosotros, es un sentimiento de dependencia, es decir, sentimiento religioso[133]. Ahora bien, la conciencia religiosa no representa el fundamento trascendente en forma pura, sino siempre asociado a la conciencia determinada por los objetos. Por otro lado, la «mezcla con la autoconciencia inmediata» tiene como consecuencia «la humanización progresiva del fundamento trascendente» en la conciencia religiosa[134]. De todo ello se sigue que las fórmulas de aproximación del «pensamiento» al fundamento trascendente poseen un valor simbólico como complemento a su presencia en el sentimiento[135].

Aunque Schleiermacher puso en duda que nuestro pensamiento fuera capaz de apresar el fundamento transcendente den-

130. *Ibid.*, 270.

131. *Ibid.*, 275s. El fundamento de la concordancia entre querer y ser debe ser idéntico al fundamento de la unidad del ser y el pensar (281). La crítica de que Kant fundó la aceptación de la existencia de Dios únicamente en la razón práctica, es decir, en el ámbito del querer (281s), es rechazada con razón por Wagner (Wagner, *Schleiermachers Dialektik*, 132), porque el postulado de la existencia de Dios fundado en la razón práctica presupone en Kant que la idea de Dios constituye al menos un *«ideal inobjetable»* para la razón teórica (*Crítica de la razón pura*, B 669).

132. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 286s, en especial, 289. Schleiermacher distinguió el sentimiento tanto de la sensación ligada a los objetos como de la autoconciencia refleja del yo (287s). Cf. *Der christliche Glaube* (1821), 3 y 4.

133. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 289 (anotaciones de Schleiermacher de 1822). Cf. *Der christliche Glaube*, 4. 3, donde la definición del sentimiento como sentimiento de dependencia no se gana a partir de la relación con el fundamento transcendente, sino de la negación de la libertad absoluta.

134. F. Schleiermacher, *Dialektik*, 296s.

135. *Ibid.*, 297ss, en especial, 300.

tro de los límites de una definición, afirmó que tenemos un «conocimiento» sobre él[136]. En este último caso, sin embargo, se trata de un producto de la reflexión transcendental y una modalidad de la pregunta por lo incondicionado. Ninguna de las dos cosas tiene sitio en la definición que da Schleiermacher del «pensamiento» (*Denken*), en la que, de hecho, sólo se hace referencia a la elaboración de los datos de los sentidos por los conceptos del entendimiento. Lo que Schleiermacher denominaba «límites del pensamiento»[137] son, pues, límites del entendimiento (*Verstand*), del cual, siguiendo ahora a Kant, deben todavía distinguirse los conceptos que apuntan a lo incondicionado, es decir, los conceptos de la razón. Aunque el mismo Schleiermacher transcendió ya la esfera del entendimiento con su idea del fundamento transcendente, es claro que para él todo pensar sigue permaneciendo vinculado a los supuestos y oposiciones de este último.

Aquí es también donde empiezan las diferencias entre el pensamiento de Schleiermacher y el de Hegel, pues para Hegel la esencia de la razón consiste en unir lo separado mediante la reflexión, en formular la «identidad de la identidad y la no-identidad»[138]. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel había definido la metodología seguida en la obra como un escepticismo no dogmático, pero sí metódico: el escepticismo «que apunta a la totalidad de la conciencia que se manifiesta»[139]. Esta última frase permite ya establecer una comparación entre la *Fenomenología* de Hegel y la *Dialéctica* de Schleiermacher. Pero esta comparación se impone de manera inmediata cuando se tiene en cuenta que en el transfondo de ambas obras se encuentran las palabras de Schelling en la lección sexta sobre el método del estudio académico a propósito de la ausencia de una teoría del arte del pensamiento filosófico, la cual, en cuanto «representación de las formas de la finitud en su relación con lo absoluto», no

136. Cf. nuevamente la nota 126. A la problemática subyacente a esta afirmación ha apuntado con razón F. Wagner, *Schleiermachers Dialektik*, 123ss y otros.

137. En *Dialektik*, 228, por ejemplo. Cf. la crítica de Wagner (F. Wagner, *Schleiermachers Dialektik*, 68ss).

138. La fórmula de la identidad de la identidad y la no-identidad aparece por primera vez en Hegel en el *Fragmento de sistema*, de 1800, como la «unión de la unión y la no-unión» característica de la vida (N 348). En *Differenz*, la fórmula hace su aparición aplicada a lo absoluto (PhB 62a, 77).

139. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, 68.

puede adoptar otra fisonomía que la del «escepticismo científico» (cf. *supra*, nota 116). La segunda parte de la *Dialéctica* de Schleiermacher ofrece una teoría del arte semejante, pero ésta no va más allá de la constatación de las oposiciones del entendimiento, exigiendo únicamente su combinación y recíproca interpenetración. La *Fenomenología* de Hegel ya no es una teoría del arte, sino la ciencia de la experiencia de la conciencia a lo largo de la vía que, merced a la reflexión siempre reiterada sobre las contradicciones entre su respectiva intención de verdad y su contenido efectivo, la lleva a aprehenderse a sí misma. Lo que diferencia a Hegel de Schleiermacher es que en cada etapa del camino fenomenológico la contradicción precedente se resuelve en una nueva figura de conciencia, bajo la cual la conciencia adquiere una nueva comprensión de sí misma y de su verdad. A diferencia, pues, de Schelling, ni Schleiermacher ni Hegel partieron de una «intuición intelectual» de lo absoluto, sino que ambos se entregaron a reflexionar sobre las funciones y contenidos de la conciencia, aunque siempre en relación con lo que para ella misma es la verdad. Pero mientras que Schleiermacher encontró la finitud de las funciones y contenidos de conciencia en su limitación por otra cosa, Hegel la descubrió en las contradicciones en que la conciencia se enreda consigo misma, las cuales deben aún ser superadas por una «intuición» que, en el sentido de la *Diferencia*, conserva dicha contradicción a la vez que la elimina.

10

El sistema hegeliano

Este capítulo no pretende ofrecer una exposición global del sistema hegeliano, sino presentar, de la mano de algunos ejemplos reveladores, sus ideas fundamentales y el método dialéctico que subyace. Quiere también comentar con cierto detenimiento la importancia del pensamiento de Hegel para la teología y las críticas a que fue sometido por los teólogos. De las obras de Hegel, nos ocuparemos primero de la *Fenomenología del espíritu* (1807), a continuación de la *Ciencia de la lógica* (1812, ²1833) y, por último, de aquellas partes de la filosofía real –es decir, de la filosofía de la naturaleza, por un lado, y de la filosofía del espíritu, por otro– de mayor trascendencia para el influjo del pensamiento hegeliano en la teología: la filosofía de la religión y la filosofía de la historia. En lo que respecta a los *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1821) sólo daremos breves indicaciones.

Tampoco podemos considerar con detalle la totalidad de su sistema, que el mismo Hegel publicó en 1817, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (²1830). En ella, Hegel expone de forma apretada en primer lugar la lógica, luego la filosofía de la naturaleza y, por fin, como tercera parte, la filosofía del espíritu. Dentro de esta última, el capítulo sobre el espíritu subjetivo introduce una serie de aclaraciones sobre cuestiones de antropología, teoría de la conciencia y psicología, que se corresponden sólo parcialmente con el tratamiento, mucho más amplio, de estos temas en la *Fenomenología*. El capítulo sobre el espíritu objetivo contiene, entre otras cosas, una exposición resumida de la filosofía del derecho, en gran parte coincidente con el examen separado de esta cuestión en el tratado de 1821, mientras que el

capítulo final («El espíritu absoluto»), se ocupa en forma concisa del arte, la religión y la filosofía. Las declaraciones de este capítulo deben cotejarse, por un lado, con la última parte de la *Fenomenología del espíritu* y, por otro, con las lecciones que Hegel consagró a estas cuestiones, en particular las *Lecciones sobre filosofía de la religión*. La *Enciclopedia* muestra que la lógica ocupa un lugar fundamental en el proyecto global de Hegel, pero que no es en absoluto idéntica con la totalidad de su sistema filosófico. Tampoco las subdisciplinas de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu deben entenderse como la simple *aplicación* de sus principios lógicos. La cuestión de la relación entre la lógica y la filosofía real es una de las más controvertidas de la interpretación de la filosofía hegeliana. Nos pronunciaremos sobre ella cuando nos ocupemos de la lógica de Hegel.

Por último, debe señalarse que el tratamiento de las filosofías de la religión y de la historia precede, en nuestra exposición, a la discusión de la fundamentación del sistema en la lógica. Ello es así porque antes debemos atender a una de las figuras principales que hacen su aparición tanto en estas disciplinas como en la *Fenomenología del espíritu*: la elevación del espíritu por encima de sus condicionamientos naturales y, más concretamente, por encima de los datos de la experiencia sensible. La exposición de la lógica irá unida a una serie de reflexiones críticas, a las que seguirán la recepción de la filosofía hegeliana en la teología y un apartado final consagrado a la valoración del pensamiento de Hegel desde una perspectiva teológica.

1. *Fundamentos y primera versión*

El capítulo anterior siguió el camino que condujo a Hegel desde su adhesión a la filosofía de Kant y, en particular, a su filosofía práctica, hasta los primeros escritos del período de Jena. En el *Fragmento de sistema* (1800), Hegel, análogamente a como había hecho Schleiermacher un año antes, definía la religión como la *elevación* del ser humano «desde la vida finita a la infinita» (Nohl 347), es decir, al «espíritu del todo», a la vez unido y diferente de la multiplicidad: «unión de la unión y la no-unión»[1].

1. *Hegels Jugendschriften*, edición de H. Nohl; cf. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801), PhB 62a, 77.

Esta fórmula inserta el momento de la antítesis dentro de la idea del «todo» hacia el cual el hombre se eleva en la religión. Con la «vida infinita»[2], que en 1800 sólo era accesible a la religión, se corresponde en 1801 la idea, que recuerda tanto a Schelling como a Schleiermacher, de la intuición filosófica del absoluto, la cual, a diferencia de la «totalidad de las limitaciones», aprehende «especulativamente» la totalidad como totalidad. El todo de la vida hasta entonces sólo accesible a la religión se ha convertido en objeto de la filosofía. A diferencia de la intuición religiosa de Schleiermacher, la objetividad de la intuición filosófica radica en que supera las oposiciones descubiertas por la reflexión en la esfera de lo finito[3]. A partir de ahora, dichas oposiciones son captadas por la intuición en una unidad en sí llena de tensiones.

Como «síntesis de lo antitético», Hegel dio también a la intuición el nombre de «especulación»[4]. La especulación es intuición en cuanto que en ella «es eliminada toda antítesis». El conocimiento filosófico comprende, pues, ambas cosas, intuición y reflexión. A partir de los años 1802-1803, el conocimiento filosófico así definido fue denominado por Hegel «concepto» (*Begriff*)[5]. Lo antitético y, por ello, limitado, «es referido a lo absoluto» precisamente por ser reconocido como limitado por la reflexión. Por otro lado, lo absoluto mismo deviene de este modo «una totalidad objetiva, un todo de conocimiento, una organización de saberes»[6]. Hegel se distingue ahora de Schelling por renunciar a llegar a lo absoluto de un solo salto –con un «entusiasmo que arran-

2. De manera análoga, el concepto de vida es definido en *Differenz* (14) como la superación de la «totalidad de las limitaciones» (12s) en su propia unidad: «pues la desunión necesaria es un factor de la vida, la cual permanece eternamente enfrentada a sí misma» (14).

3. G. W. F. Hegel, *Differenz*, 32.

4. *Ibid.*, 21, además 31s.

5. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, PhB 62b, 6ss, en especial, 9s. El «concepto» es ahora quien designa el infinito verdadero. También aquí aparece ya el término «Idea» (*Idee*) como designación del concepto realizado, el cual no es solamente «absoluta idealidad y vacuidad». Para el concepto del concepto, cf. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), PhB 448, 176, donde se afirma que la unión de objeto y concepto es en esencia la unión del concepto del concepto (versión cast.: *Sistema del idealismo transcendental*, trad. de J. Rivero y V. López, Antropos). Sin embargo, en la *Diferencia* Hegel siguió manteniendo la distinción entre concepto e idea (26 y 30, así como 33).

6. G. W. F. Hegel, *Differenz*, 21, cf. 19.

ca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo»[7]–, abandonando la oposición de sujeto y objeto, de lo real y lo ideal, inherente a la finitud. Para él, lo absoluto, presente ya en lo finito como tal y, por tanto, co-puesto por esa misma «finitud», está, bien al contrario, determinado por lo finito, en el que se manifiesta como la unidad que se mantiene en la contradicción. Es la «organización» en una totalidad de la esfera en sí contradictoria y llena de tensiones de la finitud. Hegel buscó mostrar de esta manera lo absoluto (el concepto) en lo finito, pero a la vez presentándolo como aquella realidad que, una vez que se ha consumado la reflexión sobre las contradicciones internas de la esfera de la finitud, se adelanta a un primer plano como la unidad que integra lo antitético. Dicho de otro modo: el concepto se desarrolla en cada caso a partir de su «ser otro» (*Anderssein*): «lo verdadero es solamente esta igualdad *que se restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal»[8]. Pero la marcha del pensamiento filosófico tiene siempre la forma de la *elevación* por encima de lo finito hacia lo infinito o absoluto. Empezaremos por mostrar esto último en la *Fenomenología del espíritu* (1807).

Hegel escribió la *Fenomenología* estando todavía en Jena, antes de su partida para Nuremberg tras la derrota de Prusia frente a Napoleón en las batallas de Jena y Auerstädt. En Nuremberg, Hegel vivió durante ocho años, hasta recibir en 1817, después de un breve período como profesor en Heidelberg (1816-1817), un nombramiento como sucesor de Fichte en Berlín.

De acuerdo con la portada original, la obra debería haberse titulado «Ciencia de la experiencia de la conciencia» y, de hecho, su objeto no es otro que la experiencia que la conciencia va haciendo consigo misma. Esta experiencia consiste en que el contenido efectivo de la conciencia prueba una y otra vez no ser idéntico con lo que ésta tiene en cada momento por verdadero. Sin embargo, como autoconciencia, la conciencia tiene que concordar consigo misma en sus pretensiones de verdad, es decir, tiene que intentar por medio de la reflexión sobre sí misma abarcar la unidad de la verdad a la que aspira y su contenido efectivo, alcanzando así un grado o estadio superior de autocomprensión.

7. G. W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. PhB 114, 26.
8. *Ibid.*, 20.

Esto no es obstáculo para que, en este último estadio, la antigua contradicción entre su intención de verdad y su contenido de hecho resurja de nuevo, ahora bajo una nueva figura, resultando así un camino de experiencias al final del cual se produce el alumbramiento de la conciencia filosóficamente formada o –como lo expresó Hegel– del «saber absoluto» (*das absolute Wissen*). Esta expresión ha sido origen de frecuentes malentendidos. Su significado no es que la conciencia ya no tenga nada más que aprender, sino que se limita a designar la forma de la conciencia filosófica como una conciencia plenamente refleja –como una conciencia que ha dado fin al proceso de su reflexión sobre sí misma– y cuya intención de verdad coincide con su contenido real[9].

La *Fenomenología* empieza con lo que la «conciencia natural» (*das natürliche Bewusstsein*) juzga que es la verdad. La conciencia natural es la conciencia cotidiana orientada al mundo de los objetos de la experiencia sensible. La conciencia natural descubre la verdadera realidad en los objetos que son en sí. «Saber de las cosas objetivas por oposición a sí misma y de sí misma por oposición a ellas» constituye su punto de partida[10]. La conciencia natural cree, así, tener su fundamento en la «certeza sensible» (*sinnlichen Gewissheit*) de sus objetos. Hegel vio su correspondiente filosófico en el empirismo, para el que las impresiones de los sentidos constituyen la base de toda experiencia. Así, pues, Hegel hizo de la conciencia empírica el punto de arranque de su descripción «de la experiencia que la conciencia realiza consigo misma». Lejos, por tanto, de elevarse por encima de la vinculación de nuestro pensamiento con la experiencia sensible hacia una filosofía de puras ideas abstractas, Hegel identificó en la experiencia sensible y en la filosofía del empirismo el verdadero fundamento del pensar. Pero en lugar de quedarse ahí, Hegel demostró a la conciencia «natural» que se halla en contradicción consigo misma, debiendo por ello revisar sus ideas sobre la verdad y sobre sí misma. El punto de arranque de esta demostración viene constituido por el hecho de que la conciencia es siempre aspiración a la verdad. Ahora bien, de acuerdo con su propio con-

9. La designación «saber absoluto» para la filosofía se encuentra ya en la adición de Schelling a su introducción a las *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1799), *Ausgewählte Werke* 1 (escritos de 1794-1798) (1975), 385s.

10. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, 25. Las indicaciones numéricas del texto corresponden a esta obra.

cepto, la verdad no es sino la concordancia con su contenido, o lo que es lo mismo, la concordancia entre la conciencia y su objeto. Por ello, en la medida en que la conciencia reclama verdad para su contenido (u objeto), tiene que permitir que se le pregunte si concuerda o no consigo misma en él. Su contenido fáctico se mide según lo que ella misma «declara que es lo *en sí* o lo *verdadero*» (71). De este modo, la conciencia es impulsada más allá de sí, de su opinión sobre *sí* misma y de la verdad de su contenido. La pretensión de verdad se revela así, como la presencia de lo absoluto en la conciencia finita, presencia que la obliga a elevarse por encima de la finitud de sus contenidos. Teniendo como hilo conductor de su marcha la pregunta por la verdad de su contenido, la reflexión de la conciencia sobre éste da como resultado una sucesión escalonada de definiciones siempre provisionales de la verdad de la conciencia, una sucesión escalonada de intentos por eliminar la contradicción entre lo que la conciencia tiene por lo verdadero y su contenido fáctico, mediante una síntesis de los factores enfrentados. Por su parte, cada síntesis en que se expresa la verdad de la conciencia –y en que queda soslayada la contradicción entre ésta y su contenido– se demuestra una vez más como una *opinión*, es decir, como lo que la conciencia *opina* que es la verdad, opinión que, sin embargo, vuelve de nuevo a estar en contradicción, aunque en una etapa ulterior de su marcha, con su contenido fáctico.

En un primer estadio, queda probado que lo verdadero de la certeza sensible no son en absoluto, como ella cree, el «aquí» y el «ahora». El «aquí» y el «ahora» mentados son, en efecto, diferentes en cada momento. Su contenido es siempre distinto. En la medida, pues, en que sólo se tiene conciencia de dicho contenido como «aquí» y como «ahora», el contenido fáctico de la conciencia no es en modo alguno lo radicalmente concreto, lo concretísimo, como ella misma piensa, sino por completo universal y abstracto: a saber, ni más ni menos que el aquí y el ahora generales. Así, pues, la conciencia es en verdad la relación de un universal (el «aquí» y el «ahora») con un esto concreto, la aprehensión de determinaciones universales en lo dado a los sentidos. Como designación de este complejo estado de cosas, se sugiere el término «percepción» (*Wahrnehmung*) (89). La percepción de cosas, de sus propiedades y relaciones, es, pues, la verdadera figura de la conciencia sensible. La percepción, sin embargo, cree ahora tener

lo verdadero en las cosas, mientras que la reflexión sobre la conciencia perceptiva prueba que la aprehensión de los objetos está condicionada subjetivamente. Justamente por ello, la conciencia perceptiva no tiene su verdad en la cosa, sino en el pensamiento, en el entendimiento (*Verstand*), como había mostrado Kant. Las formas universales de nuestra percepción de las cosas se deben a la actividad de nuestro entendimiento.

Por su parte, el entendimiento vuelve a no tener su verdad, como él cree, en «cosas en sí» cuya existencia ha de suponerse subyaciendo a los fenómenos aprehendidos por la intuición y que la actividad del entendimiento sólo captaría de una forma subjetiva (y, por tanto, como fenómenos). La conciencia perceptiva de las cosas que diferenciamos de nosotros mismos tiene en realidad su fundamento (con Fichte) en la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*). Sólo ella explica que diferenciemos entre las cosas y nosotros. Una vez más, sin embargo, tampoco la autoconciencia tiene su verdad en ella misma –siendo en sí libre e independiente–. Su verdad se halla en otro: el señor debe su libertad al siervo, de la misma manera que, ahora a la inversa, el siervo es lo que es sólo por su relación con el señor, con la única diferencia de que él lo sabe, mientras que el señor se engaña por completo con respecto a lo condicionado de su ser libre. En contra, pues, de lo que piensa de sí misma, la autoconciencia está siempre condicionada por su relación con otro[11]. Por ello, la sensación de libertad de la autoconciencia en su ser-para-sí (*Fürsichsein*) sólo es verdadera como conciencia de la misma libertad para todos, una idea que al-

11. En la exposición de este estado de cosas, la *Fenomenología* atiende en primer lugar a lo condicionado de la autoconciencia individual por su relación con otros individuos, hasta el punto de ofrecer la apariencia de que la relación con el mundo y los objetos de la naturaleza, objeto de la conciencia sensible, han desaparecido por completo en la autoconciencia. Sin embargo, Hegel vuelve a la relación de la autoconciencia con el mundo en la parte V: «Certeza y verdad de la razón» (175-312). La certeza que tiene la autoconciencia «de ser toda la verdad» (175; cf. 128) es sólo una anticipación de la verdad del espíritu. Como tal, necesita todavía de realización, y ésta tiene lugar tanto en la relación con el mundo de la «conciencia observadora» (183-254) como en la evolución de las relaciones sociales con los demás hombres (255-312). Sólo en el estadio del espíritu «se ve elevada a verdad la certeza de ser toda realidad» (313). La inclusión de la relación con el mundo en la parte V no se destaca expresamente en el texto citado, para hacer más patente la relación que lleva desde la autoconciencia, pasando por la intersubjetividad, hasta el concepto de espíritu.

canzó figura histórica en la filosofía estoica. En esa conciencia universal de libertad, los diferentes individuos son iguales. Su igualdad está negativamente determinada frente a la diferencia entre señorío y servidumbre (153). Pero esta libertad universal, igual para todos, es sólo abstracta. Existe únicamente en el elemento del pensamiento, no tiene realidad en la vida social, por lo que se convierte en víctima del escepticismo, lo que se refleja en la contingencia, dependencia y mudabilidad reales de una autoconciencia, la estoica, que se pretendía libre e inmutable (inconmovible)[12]. El resultado de la crítica escéptica es la duplicación de la autoconciencia, la cual sabe ahora de lo diferente de su verdad –es decir, de su libertad como la misma libertad para todos– con respecto a su estado real, o lo que es lo mismo, sabe de su verdad como algo situado más allá de su existencia fáctica. Es la conciencia infeliz o desgraciada (*das unglückliche Bewusstsein*), desgraciada por saberse separada de su verdad y por localizar esta última en un más allá (divino) inalcanzable para el hombre[13]. Por su parte, el más allá tampoco es la verdad de la autoconciencia como más allá abstracto, sino solamente en cuanto razón y espíritu de un mundo histórico concreto. Sin embargo, el mundo histórico de los hombres está a su vez desgarrado *de facto* en sus intereses individuales y universales. Por ello, su verdad existe únicamente en la esfera del conocimiento de lo absoluto –a través del arte, la religión y la filosofía–. Sólo que, aquí, lo absoluto ya no es concebido como un mero más allá –como en el estadio de la conciencia desgraciada–, sino como la verdad que penetra el

12. En esta parte, Hegel percibe conjuntamente los aspectos histórico-sociales de la libertad y de la lucha por su realización con el enfrentamiento filosófico entre el estoicismo y el escepticismo de la Antigüedad clásica. El resultado de ambos procesos es la conciencia de la necesidad de una redención, la cual constituye el presupuesto histórico para la aparición de la religión cristiana.

13. La relación de la «conciencia desgraciada» con el cristianismo ha sido objeto de profundas discusiones. Cf. las observaciones sobre este tema de W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegel*, en Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (1972), 83, nota 12. No obstante, Hegel no quiso definir al cristianismo como la manifestación de la conciencia desgraciada por su separación de lo absoluto. De hecho, la religión revelada constituye –con la encarnación de Dios (528)– más bien lo contrario, es decir, la reconciliación de dicha antítesis (541). La conciencia desgraciada es únicamente el presupuesto de su aparición histórica, los «dolores de parto» del espíritu (525; cf. 533).

más acá y cobra figura en él. Esto último encuentra su primera manifestación en la religión del arte de los griegos y, ya de una forma plena, en la religión «revelada» (*offenbare Religion*), es decir, en el cristianismo (521s). Empero, también la conciencia de la religión revelada cree aún tener su verdad en otra cosa que la conciencia: «su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia». Al diferenciar su contenido de sí misma en la representación, la forma y el contenido de esta conciencia siguen sin coincidir. «El *contenido* del representar es el espíritu absoluto; y lo único que aún resta es la superación (*Aufheben*) de esta mera forma» para que la conciencia tome conciencia de que en este contenido no tiene un otro fuera de sí, sino que en él permanece junto a sí misma (549). Esta unidad de la conciencia consigo misma se alcanza en la interpretación filosófica de la religión revelada. En el «saber absoluto» de la filosofía, todas las contradicciones de la conciencia entre lo que ella cree tener por su verdad y lo que es *de facto* son por fin eliminadas.

La *Fenomenología del espíritu* es, así, la descripción de la vía por la que la conciencia llega a ser conciencia de la verdad reflexionando sobre sí misma. Dicha reflexión consiste en que, en cada etapa de su movimiento reflexivo, la conciencia compara lo que cree aprehender como su verdad con lo que de hecho es su contenido. La unión de las dos partes arroja como resultado una nueva etapa en la autoexperiencia de la conciencia. De esta suerte, etapa por etapa, la conciencia va elevándose desde la conciencia objetual, la cual creía tener su verdad en lo dado a los sentidos, hasta la conciencia religiosa y filosófica de lo absolutamente verdadero. A la vez, la marcha de esta elevación es la «organización» de la experiencia de la conciencia en una totalidad. Sólo como resultado de todo el camino, y en cuanto que recogen en sí la totalidad de las experiencias de la conciencia, son religión y filosofía conciencia de esta verdad absoluta.

2. *Filosofía real y lógica*

En la *Fenomenología del espíritu*, el movimiento de la conciencia describe un camino. Éste no es otro que el generado por las diferentes experiencias que la conciencia va haciendo consigo misma y cuyo resultado es su elevación desde lo dado a los sen-

tidos hasta lo absoluto o (como dice también Hegel) lo verdadero universal. Ese mismo movimiento fue descrito por Hegel en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* como el camino seguido por la evolución de la religión en la historia. Aquí, la conciencia religiosa es ya en cada una de sus etapas conciencia de lo absoluto. Dicha circunstancia constituye lo específico de la conciencia religiosa. Gracias a ella, se distingue de cualquier otra forma de conciencia. Sin embargo, en la historia de la humanidad la conciencia religiosa empezó por abismarse en la intuición de las realidades naturales, tomándolas por lo divino, y esto es lo que, según Hegel, caracteriza el estadio de la religión natural. La posterior sucesión escalonada de tipos de religión –que en la exposición de Hegel describe a la vez el camino seguido por la religión en la historia[14]– refleja por tanto la elevación gradual del ser humano por encima de lo inmediatamente dado, es decir, de los hechos de la naturaleza, en analogía a la vía fenomenológica desde la intuición sensible hasta el estadio del espíritu absoluto. En la historia de la religión, la conciencia aprende a distinguir lo absoluto, lo divino, de la naturaleza y de toda objetualidad dada a la intuición. A la vez, aprende a concebir esta última como la manifestación de otra cosa, de lo no-dado. En las «religiones de la subjetividad espiritual» de los griegos, de los judíos y de los romanos, lo divino es concebido en su diferencia con respecto a lo dado naturalmente como lo elevado sobre la naturaleza, en analogía a la subjetividad humana. Pero es sólo con el cristianismo como culmina la vía hacia la aprehensión de lo divino en su absolutez, porque en él la manifestación finita, bajo la figura del hombre Jesús y, por tanto, en cuanto este finito singular, es reconocida como perteneciente a lo infinito o absoluto, es decir, resulta superada la contradicción entre lo finito y lo absoluto, y Dios se revela en su verdadera infinitud.

Al revelarse como lo-que, siendo más allá, se fusiona a la vez con el más acá, lo absoluto cobra figura humana. Que sea precisamente esta figura, es decir, el ser humano, la figura finita de la revelación de lo absoluto se relaciona con el hecho de que, en cuanto consciente de sí mismo, el hombre, aprehendiendo su propia

14. Para el problema de la exposición de la historia de la religión como sucesión escalonada de tipos estructurales de religión, en vez de una evolución que se realiza en la historia de cada religión y en las relaciones de las religiones entre sí, cf. R. Leuze, *Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel* (1975), 241s.

finitud, trasciende tanto ésta como todo ser finito, elevándose así a lo absoluto. Análogamente, lo absoluto es verdaderamente absoluto sólo cuando abandona su trascendencia o «allendeidad» (*Jenseitigkeit*) para unirse con lo finito que se eleva por encima de su propia finitud[15]. Así, pues, Hegel descubrió la idea central del cristianismo en la encarnación de Dios y en su resultado, la unión de hombre y Dios. Esta unión se verifica primero en el hombre Jesús y luego, como consecuencia de la asunción por Cristo de la condición humana, en el conjunto de la humanidad. Según Hegel, éste es también el contenido de la idea de reconciliación, razón por la que encarnación y reconciliación expresan en el fondo el mismo pensamiento. Con ello, además, alcanza cumplimiento el sentido de todo culto religioso, el cual no consiste precisamente sino en unir al ser humano con la divinidad. Por este motivo, y de hecho de manera muy semejante a Schleiermacher, Hegel pudo caracterizar al cristianismo como la religión absoluta, es decir, como aquella religión en que se cumple la esencia de la religión. Además, el cristianismo es la religión absoluta porque Dios se revela de manera plena en Jesucristo, revelación que se produce en el acto de la encarnación y de la reconciliación: Dios deja aquí de manifestarse en su infinitud abstracta opuesto a lo finito y, como lo verdaderamente infinito, elimina en sí mismo la diferencia con respecto lo finito revelándose y comunicándose a los hombres[16].

El principio de la elevación del ser humano por encima de su dependencia de la naturaleza determina también la filosofía hegeliana de la historia. A diferencia de Rousseau y de la tradición iusnaturalista, Hegel no veía en el estado de naturaleza un estado de libertad, sino de ausencia de libertad[17]. En la libertad el hombre permanece en sí mismo en cuanto espíritu[18], pero esta liber-

15. Para el doble aspecto de la elevación religiosa, cf. las *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, edición de G. Lasson, PhB 64, 76ss (versión cast.: *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, trad. de G. R. de Echandía, Aguilar, Madrid 1970). Su figura concreta es el culto, cf. *Begriff der Religion*, edición de G. Lasson, PhB 59, 159ss, 227s.

16. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. III. Die absolute Religion*, edición de G. Lasson, PhB 63, 19ss, 32s.

17. G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* I: «La razón en la historia», edición de J. Hoffmeister, PhB 171a, 116s (versión cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, prólogo de Ortega y Gasset, Revista de Occidente, Madrid ⁴1974).

18. *Ibid.*, 54s: «soy libre cuando permanezco en mí mismo» (55).

tad no es un dato de partida, sino algo que es preciso conquistar. Hegel distinguió rigurosamente la libertad auténtica del capricho individual. El individuo sólo conquista la verdadera libertad a través del conocimiento de lo universal[19]. Dicha libertad tiene su fundamento en la religión[20] y cobra figura concreta en el Estado[21], cuyos cimientos se hallan nuevamente según Hegel en la religión[22]. «El Estado es, por tanto, el objeto más inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre»[23]. Por otro lado, esa libertad hacia la que el hombre está destinado como ser racional no se realiza por igual en todas las formas de Estado. Aquí es cierto el principio básico de que «el mejor Estado es aquél en que prevalece la más grande *libertad*»[24]. Sin embargo, ¿cómo puede medirse esta última? Filosóficamente, tomando como criterio la razón en cuanto unidad de lo particular y lo universal; y dentro ya de la marcha real de la historia, mediante el progreso en la religión. Para Hegel, por tanto, el objeto de la historia universal no es simplemente el hombre, sino el espíritu que se realiza en la historia, el espíritu universal (*Weltgeist*) «explicitado en la conciencia humana», en analogía con el «espíritu divino que como espíritu absoluto» es diferente del espíritu universal. A través de este último, Dios está presente al hombre y «se manifiesta en la conciencia de cada uno»[25]. Además, el espíritu universal se manifiesta de manera concreta en el espíritu de una comunidad o de

19. *Ibid.*, 144.

20. *Ibid.*, 127: «La libertad consciente está solamente allí donde toda individualidad es consciente de ser positiva en el ser divino y la subjetividad es intuida en ese mismo ser divino».

21. *Ibid.*, 111: El Estado es «la realidad en que el individuo tiene y goza su libertad, pero sabiéndose conocimiento, fe y voluntad de lo universal». El Estado en sentido hegeliano es «la unidad de la voluntad subjetiva y lo universal». Por ello, «Derecho, eticidad, Estado, y sólo ellos, son la realidad positiva y la satisfacción de la libertad. Las preferencias individuales no son libertad». Cf. 142s y 162s.

22. *Ibid.*, 128.

23. *Ibid.*, 115.

24. *Ibid.*, 142.

25. *Ibid.*, 60. Para la diferencia entre Dios y el espíritu del mundo, cf. también la adición en la página 262 (a 60).

un pueblo como el universal que une a los individuos, particularización para la que Hegel reserva el nombre de espíritu nacional o espíritu del pueblo (*Volksgeist*): «El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una figura particular, a la cual es superior en sí, pero que tiene en cuanto que existe»[26]. Si la historia de la religión era la historia de una sucesión de tipos de religión, la historia universal es ahora la sucesión de una serie de etapas, en cada una de las cuales un pueblo hace época para, tras su decadencia, ser sustituido por otro pueblo en el que se encarna un nuevo principio en la marcha del espíritu a través de la historia[27]. El fin de este camino es la glorificación de Dios a través de la autocaptación del espíritu en la conciencia del ser humano, es decir, a través de la realización de la libertad, la cual es a la vez libertad de Dios y del hombre[28].

Según este complejo sentido, la marcha de la historia universal es, tal y como la entiende Hegel, el progreso en la conciencia de la libertad. Como en la exposición de la historia de la religión, este proceso se hace efectivo a medida que el ser humano va elevándose sobre los condicionamientos naturales de su existencia. A su vez, este proceso va estrechamente ligado a la unión del hombre con el absoluto distinto de la naturaleza –unión que en la historia de la religión se hace real sólo de manera gradual–, así hasta culminar en la fusión del hombre con Dios en la encarnación. Dado que el hombre individual sólo es libre en su relación con los otros gracias a su comunión con Dios, la historia universal y la historia de la religión se hallan en Hegel estrechamente entrelazadas. Desde esta perspectiva debe entenderse la célebre división hegeliana de la historia en tres períodos fundamentales, según la cual en un primer estadio sólo uno es libre, el rey, mientras que en una segunda fase (entre los griegos, los judíos y los romanos) lo son algunos, a saber, los libres a diferencia de los esclavos, hasta que, finalmente, en una tercera etapa, con la apari-

26. *Ibid.*, 59s.

27. *Ibid.*, 180, dice Hegel que un pueblo «no puede hacer época dos veces en la historia universal», viéndose sustituido por otro pueblo, a su vez portador de un nuevo principio del espíritu del mundo.

28. Para el señorío de Dios como meta de la historia, cf. 181. Esta afirmación debe leerse conjuntamente con la discusión del fin último de la historia desarrollada al comienzo de la obra. Dicho fin último es aquí la libertad del espíritu, es decir, su permanecer junto a sí (53, 54s, 61s).

ción del cristianismo, todos los hombres lo son, pues Dios ha asumido en este hombre único la naturaleza humana, la humanidad como tal, fundiéndose así con ella[29]. Con todo, la libertad del hombre en cuanto tal, es decir, la libertad de todos los seres humanos, está fundada en Cristo sólo a la manera de un principio. Dicho principio necesita aún de su realización mundanal en la figura de la libertad general. Hegel descubrió el impulso en esta dirección en la Reforma y, particularmente, en la doctrina luterana de la libertad del hombre cristiano[30]. Pero no identificó la realización plena de esta idea en la democracia, sino en el Estado constitucional moderno[31].

29. *Ibid.*, 62 y 155s. En este último pasaje, se dice también que la libertad de uno solo –característica de los reinos orientales– es otra expresión del «*hundimiento del espíritu en la naturalidad*», manifestada en la tiranía del individuo aislado (como «*individuo no-libre*»). El déspota no es libre porque no tiene su libertad en lo que vale para todos, es decir, en la ley universal, sino únicamente en su capricho. Para Hegel, la libertad de los griegos nacidos libres es también una libertad casual, pues aunque tiene su fundamento en su vinculación con la ley de la polis, no es verdaderamente universal. En cambio, en Roma los individuos estaban «al servicio de lo universal» (156). Con todo, esta universalidad no es sino la de lo universal mundano, de la que resulta «la oposición entre la personalidad del individuo y del servicio y lo universal», una oposición que sólo fue superada por el cristianismo, en el que el individuo se siente libre para sí mismo en comunión con Dios como lo verdadero universal.

30. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* IV, PhB 171d, 877ss. Hegel tiene razón en destacar que lo esencial de la doctrina de Lutero sobre la libertad es «que el hombre natural no es como debiera ser, sino que ha de superar la naturaleza» mediante Dios, por lo que la libertad del espíritu «sólo se alcanza mediante la reconciliación con Dios» (878).

31. Para la comprensión hegeliana del Estado constitucional resultan esclarecedoras sus explicaciones sobre el «derecho político interno», en las lecciones sobre filosofía del derecho de 1819/1820 (*Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Handschrift*, edición de D. Henrich [1983]; cf. también *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1821], PhB 124a, 214-283 = §§ 260-329. Existen tres versiones castellanas: *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Vermal, Ed. Sudamericana; *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. de C. Díaz, Libertarias; y *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. de A. Llanos, Siglo XX). En la lección de 1819/1820, Hegel acentúa la significación del principio de la separación de los poderes públicos para la comprensión moderna de la constitución del Estado (230ss). El «poder del príncipe» está incluido en la constitución así fundada, es decir, en la relación con el poder legislativo. Pero Hegel veía salvaguardada la estabilidad del Estado en la forma de la monarquía constitucional definida como monarquía hereditaria, de lo contrario «entregada en manos de la contingencia y la particularidad» (246). La

En la *Fenomenología* y en la exposición de la historia de la religión y de la historia universal, Hegel describió la elevación de la conciencia por encima de su inmediatez sensiblemente determinada hacia la unión con lo absoluto, cuyas expresiones son la religión, el arte y la filosofía. Sin embargo, lo *inmediatamente* dado con que da comienzo la exposición hegeliana –como punto de partida de la elevación hacia el espíritu– no siempre es idéntico a lo dado *naturalmente*, como en el caso de la certeza sensible de la *Fenomenología*, de la religión natural en la historia de la religión, o de los reinos orientales en la filosofía de la historia. Lo dado naturalmente es a la vez, en sentido fenomenológico, un universal abstracto; así probaban serlo el «aquí» y el «ahora» de la certeza sensible en la *Fenomenología*. También ésta, es decir, esa universalidad abstracta, es la figura que adopta en otras obras de Hegel el correspondiente punto de partida de la reflexión. En la *Filosofía del derecho* (1821) es el derecho «abstracto», en el que se formulan los derechos de los individuos prescindiendo de sus diferencias particulares. En la *Ciencia de la lógica* (1812) es el ser en cuanto figura inmediata, por completo abstracta, del Uno absoluto en que naufraga la distinción entre sujeto y objeto. En ambos casos, aquello con lo que se ha de empezar se presenta a la reflexión como algo completamente diferente de lo que su apariencia permitía augurarse. El ser, el concepto más universal de todos, descubre a la reflexión su absoluta vacuidad: se demuestra así como lo que en verdad es, es decir, *nada*. El derecho abstracto en que se expresa la voluntad general se muestra, desde la perspectiva de la voluntad particular, como una mera apariencia del derecho, juicio con el que la misma voluntad particular se vuelve injusta. Análogamente, antes de convertirse en exposición de su historia, la filosofía de la religión principia sus análisis con el concepto abstracto de religión, concepto que sin embargo no representa ninguna religión concreta. Su final es la religión absoluta, en la que adquiere contenido la misma esencia de la religión. En la filosofía de la historia, la exposición del proceso his-

crítica que Hegel hace a la idea de una democracia representativa en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* («La razón en la historia», PhB 171a, 144) obedece a su desconfianza en la razón de la masa. En su contra, Hegel esgrimió que la libertad «no tiene su principio en el capricho o en la voluntad subjetiva, sino en la voluntad universal» (144). R. Albrecht, *Hegel und die Demokratie* (1978) pasa por alto este hecho.

tórico concreto que culminará en la aparición del cristianismo y en la descripción de su repercusión en la historia universal va precedida, una vez más, de una discusión de carácter general sobre «la razón en la historia». De manera similar, la filosofía del derecho que había comenzado con el derecho abstracto termina en la figura, ahora bien concreta, de la universalidad del derecho, del Estado ético en que se reconcilian el individuo y lo universal.

El objeto de la lógica hegeliana es lo real por antonomasia en su incondicionalidad o absolutez. Desde Kant, en efecto, lo incondicionado constituía el objeto específico del conocimiento racional. Puede también decirse: el saber incondicionado o «absoluto» con que acaba la *Fenomenología* –y, por tanto, el saber específicamente filosófico– es el tema de la *Ciencia de la lógica*. La lógica de Hegel no es, pues, una lógica formal, aquélla que investiga los diferentes tipos de juicios y silogismos, sino que es primariamente metafísica[32]. En ella son absorbidas las cuestiones lógico-formales, de las que Hegel se ocupa en el libro tercero, y reubicadas en una consideración de carácter metafísico.

Aunque la *Ciencia de la lógica* principia por el ser como figura inmediata de lo absoluto para la conciencia, su final es el «concepto» como lo absoluto verdadero. En efecto, mientras que la reflexión descubre en su inspección del ser que éste es en realidad su contrario puro, es decir, la nada, el concepto unifica en sí toda oposición: él es la unidad de sí mismo (de la idea universal)

32. En las lecciones de Jena, Hegel se ocupa todavía por separado de lógica y metafísica. Su metafísica tiene aún como repertorio los temas característicos de la metafísica especial (alma, mundo, Dios). Cf. G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, edición de G. Lasson, PhB 58, así como D. Henrich - K. Düsing (ed.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling* (1980). Desde la *Gran lógica* de 1812, la lógica y la metafísica general se presentan en la concepción hegeliana de la lógica como una exposición de las definiciones de Dios, mientras que el resto de temas de la metafísica especial pasa a las disciplinas de la filosofía real. Cf. F. Fulda, *Spekulative Logik als die «eigentliche Metaphysik». Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*, en D. Pätzold-A. Vanderjagt (eds.), *Hegels Transformation der Metaphysik* (1991), 9-27. Apartándose de Fulda, B. Burkhardt, *Hegels «Wissenschaft der Logik» im Spannungsfeld der Kritik* (1993), acentúa en su exposición del tránsito desde la lógica a la filosofía real (483s, en especial, 429, 499 y 507s) que el sistema hegeliano encuentra su culminación en el concepto de espíritu absoluto, mientras que la idea absoluta del final de la *Ciencia de la lógica* sigue siendo meramente «lógica», culminando con la «transposición» de la esfera de lo lógico.

con su opuesto (con lo particular concreto), unidad de forma y contenido, de esencia y apariencia. A su vez, sólo el concepto verdadero aprehende realmente la cosa, sin tenerla fuera de sí. Esto simplemente es una representación subjetiva, y no el verdadero concepto de la cosa. Al concepto realizado en la objetividad de su objeto Hegel lo llamó «Idea»[33]. Así, sólo la Idea es, en cuanto concepto realizado, la figura suprema de lo absoluto.

En analogía con la marcha de sus otras obras, el concepto del concepto o Idea aparece en la *Ciencia de la lógica* de Hegel al final de una sucesión de etapas. En cada una de ellas, el objetivo es realizar una síntesis de las oposiciones surgidas en las etapas anteriores, pero siempre de tal manera que la unidad ya implícitamente presente en ellas se convierta en tema expreso de la reflexión. Así, si el ser (*Sein*) se descubre en su universalidad a una inspección más profunda como nada pura (*Nichts*), la relación entre ambas determinaciones –es decir, «ser» y «nada»– se define ahora como «devenir» (*Werden*), pues éste ha de concebirse como el paso de la nada al ser o, a la inversa, del ser a la nada. Ahora bien, esta forma de unión entre ser y nada no va más allá de la conversión brusca de uno en otro, de una determinación en su contraria. Su unión no alcanza estabilidad más que como «existencia» o «ser determinado» (*Dasein*), en el que aparecen ahora entrelazados ser y nada, en la medida en que lo que existe, un ente –un algo–, «no» es el otro. Sin embargo, cada uno de los polos de la síntesis genera nuevas contradicciones a la reflexión. En primer lugar en el estadio de la existencia, debido a su finitud y a su oposición a la infinitud, la cual es a su vez parcialmente superada en el concepto del ser-para-sí (*Fürsichsein*). El proceso continúa, reclamando cada nueva contradicción una nueva fase de la síntesis, hasta llegar al estadio del concepto que, según Hegel, en cuanto concepto realizado (en cuanto Idea) conserva/supera (*aufhebt*) en sí todas las oposiciones y síntesis anteriores como «momentos» de sí mismo. De esta manera, las etapas precedentes se convierten en formas provisionales de la conciencia (en la *Fenomenología*) o del pensamiento (en la *Ciencia de la lógica*), es decir, en formas en las que el concepto está ya contenido «en sí», pero sin ser todavía aprehendido como lo que es, como concepto. En todas las

33. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1816) PhB 57, 407ss, cf. 228ss (*Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Hachette, Buenos Aires).

etapas lógicas, la cuestión central es siempre lo incondicionado o absoluto que, sin embargo, en opinión de Hegel, sólo es captado definitivamente como lo que es en realidad mediante el concepto del concepto. Puede describirse esto mismo diciendo que, en la marcha del pensamiento lógico, cada etapa es una anticipación siempre fracasada del concepto, el cual, en cuanto concepto que ha dejado ya de ser exterior a su objeto, es en sí mismo también mera anticipación. Por su parte, esta última sólo alcanza cumplimiento en la Idea, que, en cuanto concepto realizado, es puesta expresamente como la unión de lo subjetivo y lo objetivo. Sólo que incluso esta Idea sigue siendo sólo una forma lógica, necesitada como tal de realización, y éste es el sentido del tránsito descrito en el último capítulo de la *Ciencia de la lógica* desde la Idea a la naturaleza, una transición para la que vuelve a encontrarse el fundamento en la Idea, ya que sólo así puede tomarse en serio a ésta como fundamento de determinación de la realidad[34].

El paso más comprometido y el que genera más problemas de la argumentación de Hegel se halla en la afirmación de que, además de estar ya presente «en sí» (en cuanto figura adecuada de lo absoluto) en cada una de las etapas conducentes a su aprehensión, la aparición y sucesión de las figuras provisionales de lo absoluto –así como su disolución– deben concebirse como obra (*Tun*) del concepto mismo, y no como el producto de la reflexión del filósofo. Así, en la *Enciclopedia* se afirma que la lógica tiene su punto de partida inmediato en el ser. «Pero desde el punto de vista de la idea especulativa, es el *autodeterminarse* de ésta, el cual como la negatividad absoluta o movimiento del concepto *juzga*, poniéndose como lo negativo de sí mismo»[35]. El juzgar (*urteilen*), es decir, la «partición originaria»* realizada por la Idea

34. *Ibid.*, 505s.

35. G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (1817, ³1830), 238 (versión cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid 1997).

* De acuerdo con la etimología de *Ur-teil* (juicio) y *ur-teilen* (juzgar), el juicio y el juzgar ya no significan en la filosofía de Hegel la composición y enlace de dos representaciones con respecto a un sujeto (el S es P de todo juicio), sino la «partición» (*teilen*) «originaria» (*ur-*), que es como hemos traducido aquí *urteilen*, y que es también el significado que el autor quiere resaltar en este pasaje. En efecto, a la cita de Hegel, en la que este último describe el autodeterminarse de la Idea, el cual consiste propiamente en que ésta «juzgue» (*urteilt*), Pannenberg hace seguir una explicación del verdadero significado del

absoluta consiste en su disociarse en momentos enfrentados. El entero movimiento de las ideas propio de la lógica, en el que de forma reiterada lo afirmado en primer lugar es negado y disuelto en determinaciones enfrentadas, posteriormente reconducidas de nuevo a su unidad, se presenta, pues, desde el final de la *Ciencia de la lógica* como una obra del concepto absoluto o, por mejor decir, de la Idea misma. Pues, en efecto, ésta hace de lo contrario del concepto, es decir, del ser (como «lo negativo de sí mismo»), el presupuesto o primer mojón en el camino que la llevará a su autoaprehensión, siendo precisamente de esta manera como genera el movimiento de la «absoluta negatividad».

No es posible entender esta afirmación si no recordamos que, para Hegel, el concepto verdadero no es sólo subjetivo, sino que apresa la cosa misma, y que por consiguiente es, en cuanto Idea, *idéntico* a esa misma cosa[36]. Por ende, también el camino hacia la captación de la cosa debe concebirse como una obra del concepto (o de la Idea), y no como algo subjetivo o como un añadido externo. Evidentemente, lo que aquí se está presuponiendo en todo momento es que ya no hay ninguna diferencia entre el concepto y la cosa, y la cuestión es ahora si es verdad que el conocimiento humano se eleva –o se ha elevado alguna vez– a logro semejante. ¿Ha llegado, en efecto, alguna vez el conocimiento a un grado de perfección tal que ya no existe diferencia entre lo conocido y el acto de conocimiento, al punto de que la misma marcha del conocer sea una con la marcha del autodesplegarse de lo conocido? Esto es algo que, de hecho, no llega a efecto ni aun en el estadio de la Idea absoluta de Hegel, la cual tiene todavía que realizarse en su despliegue en la filosofía de la naturaleza y del espíritu. Sólo en ese despliegue, así como considerando éste retrospectivamente a partir de su resultado, es (también para Hegel) realmente Idea absoluta, unión de realidad y concepto. La Idea absoluta de la *Lógica* sólo puede aspirar a serlo. En sí, y en cuanto meramente lógica, no pasa de ser, una vez más, la anticipación abstracta de su verdad[37].

«juzgar» de la Idea hegeliana, definido como «disociarse» o «dividirse» (así es como hemos traducido *Auseinandertreten*) de ésta en sus momentos enfrentados. (N. del T.)

36. Cf. la exigencia schellinguiana de que para pensar la razón absoluta como absoluta «debe abstraerse del que piensa» (cf. *supra*, capítulo 9, 261s).

37. En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*, PhB 114, 23, el mismo Hegel dice que, considerada en sí misma, la afirmación de la subjetividad de lo

Así, pues, la exposición del proceder hegeliano contiene en sí la crítica a la tesis del automovimiento del concepto. La marcha de la lógica hegeliana se demuestra, por tanto, como la marcha de la reflexión humana combinada con la facultad imaginativa productiva. Con todo, la reflexión es guiada por la cosa misma y articula sus momentos más sobresalientes. En dicha medida, no constituye una reflexión meramente externa, es decir, exterior a la cosa misma, pero, con todo, sólo tiene lugar a la luz de una consideración muy particular. Cuando tenemos presente que las determinaciones de la *Lógica* de Hegel no son sino las denominaciones que han ido aplicándose a lo absoluto a lo largo de la historia de la filosofía, resulta evidente que en la marcha histórica de la discusión filosófica esas mismas determinaciones han sido objeto de una reflexión y unos desarrollos muy diferentes de los de la lógica hegeliana. Si no quiere admitirse que el devenir histórico del pensamiento filosófico ha discurrido siempre exteriormente al contenido conceptual de dichas determinaciones, es preciso admitir que el curso de la reflexión desarrollado por la *Lógica* de Hegel no es, en principio, sino una más entre las muchas posibilidades de reflexión sobre esas determinaciones y sobre la dialéctica en ellas contenida –aparte de una más entre las reflexiones encaminadas a descubrir aquella tesis en que sus antítesis son eliminadas– que la cosa misma puede guiar. La reflexión del filósofo demuestra que cada tesis formulada resulta ser, una vez se la somete a una inspección más profunda, algo *distinto* de lo que su apariencia más inmediata permitía sospechar o de aquello por lo que ella misma se hacía pasar. Los momentos antitéticos son entonces captados por la *intuición especulativa* (en el sentido de la *Diferencia*) en su unidad oculta y de este modo vinculados a una nueva intuición del objeto, que la reflexión toma como nuevo punto de partida. En todo ello, el único responsable es el filósofo, él, como individuo, el verdadero artífice de la reflexión, de la cual nunca debe aceptarse sin más análisis que

absoluto es solamente una anticipación. Sin embargo, al final de la *Ciencia de la lógica*, se dice que la Idea absoluta es «sólo lógica», que «la ciencia sólo es ciencia del *concepto* absoluto» (PhB 57, 505), por lo que el tránsito a la naturaleza está mediado por la reflexión sobre la unilateralidad de lo meramente lógico, aunque la Idea debe también concebirse como el fundamento de determinación de dicho tránsito, en el sentido de que es «ella quien *libremente sale fuera de sí misma* (*sich selbst frei entlässt*)» (*ibid.*).

constituya un producto del obrar del concepto absoluto (o de la Idea divina), como Hegel llegó a afirmar. Y si todas las etapas que nuestra reflexión debe atravesar en su meditación sobre ese obrar revelan ser un simple *anticipo* de la verdad absoluta (anticipaciones en las que el *verdadero* concepto de la cosa sólo está presente «en sí»), otro tanto debe decirse del concepto hegeliano del concepto. Pues también éste –por más que sea concepto de una cosa– es solamente un anticipo de la verdad, es decir, de la unión de dicho concepto con su objeto; algo que Hegel afirmó de manera explícita en relación con el concepto, pero que tiene igual validez para la forma lógica de la Idea.

Sin duda, sigue siendo cierto que nuestra comprensión de la verdad de lo real no puede ser puramente externa. En tal caso, no conoceríamos nada. El concepto ya no sería concepto de la cosa misma. Por este motivo, es preciso entender nuestro conocer como una obra que la verdad misma realiza en nosotros, de manera análoga a como el Espíritu divino engendra en nosotros nuestro conocimiento de Dios. Sólo que esto nunca puede significar que el camino del conocimiento deje de ser obra del hombre, transformándose en actividad pura de la Idea divina en nosotros. De este modo, lo que hay de humano en nuestro conocer, al igual que la labor reflexiva del filósofo en la marcha del pensamiento de la *Lógica* de Hegel, se desvanecería en el aire. Y, a la inversa, lo que en nuestro conocimiento es en verdad humano y finito pasaría, sin más matices, como obra de la verdad absoluta misma.

De querer expresarlo en el lenguaje propio de la doctrina de las dos naturalezas de Cristo, diríamos que de lo que aquí se trata es en cierto modo de una falacia monofisita. Por lo demás, no hay dificultad en probar que la interpretación que Hegel hizo de la pasión de Cristo incide, de hecho, en el mismo error del monofisismo. Para él, la muerte de Jesús es por encima de todo la muerte del mismo Dios. Este mismo extremo prueba que la sospecha de que el idealismo como tal –y no sólo el pensamiento de Hegel– basculaba en dirección al panteísmo, no fue en modo alguno una sospecha injustificada[38].

38. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegel*, en Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (1972), 78-113, en especial, 95ss.

3. *Reacciones de la teología cristiana a la filosofía de Hegel*

Desde la publicación de la *Fenomenología* (1807), Hegel insistió una y otra vez en ensalzar el cristianismo como la religión absoluta[39] y concebir el dogma de la Trinidad y el dogma cristológico de la Iglesia antigua como la expresión de su contenido esencial. Al mismo tiempo, sin embargo, Hegel se lamentó cada vez más de que la teología hubiera respondido a la crítica racional de la Ilustración refugiándose en la subjetividad del sentimiento, «renunciando a los dogmas» y «reduciendo (su contenido) a un mínimo»[40]. El que, como consecuencia de ello, «las doctrinas fundamentales del cristianismo» hayan «desaparecido en su mayor parte de la dogmática», permitió a Hegel afirmar que «ahora es sobre todo la filosofía, aunque no sólo ella, la que es esencialmente ortodoxa. Ella, en efecto, es quien mantiene y preserva las afirmaciones que siempre han tenido validez, las verdades fundamentales del cristianismo»[41].

A pesar de lo afirmado por Hegel, la reacción de los teólogos no fue ni mucho menos la de abrazar de manera unánime la filosofía hegeliana[42]. En su mayoría, optaron bien por mantenerse en la línea de una teología del sentimiento de raigambre pietista, bien por persistir, siguiendo el ejemplo kantiano, en la fundamentación moral de la religión, siendo muy pocos los que pensaron que la penetración y justificación conceptuales con base en la filosofía de los viejos dogmas de la Iglesia tuviera nada que ofrecer a la reflexión teológica. Uno de los primeros en proceder de esta manera fue Karl Daub (1765-1836), quien en calidad de vicerrector de Heidelberg fue el principal responsable de que en 1816 Hegel accediera a un puesto como profesor en dicha universidad. En los años siguientes, Daub abandonó de forma paulatina la filosofía de Schelling por la de Hegel. Cuando en 1818

39. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, 528.

40. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I: *System und Geschichte der Philosophie*, edición de J. Hoffmeister, PhB 166, 198s (lección de 1827) (versión cast.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces, FCE). Para la crítica al refugio de los teólogos en el sentimiento, cf. *Begriff der Religion*, edición de G. Lasson, PhB 59, 21 (cf. *Werke* 15, 33), así como *Die absolute Religion*, PhB 63, 226s (cf. *Werke* 16, 346s).

41. G. W. F. Hegel, *Begriff der Religion*, PhB 63, 26s (*Werke* 16, 207).

42. Hegel habla de la huida hacia el concepto como una alternativa a la huida de la religión hacia el sentimiento a raíz de la crítica ilustrada (PhB 63, 224).

este último pasó a la Universidad de Berlín, se le unió uno de los discípulos de Daub, Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), que con el correr de los años y, sobre todo, a través de sus *Doctrinas fundamentales de la dogmática cristiana como ciencia* (1827), se convertiría en cabeza visible de los teólogos hegelianos. Tras la muerte de Hegel en 1831, Marheineke, acompañado del filósofo de Halle, J. K. F. Rosenkranz (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 1831) y del jurista K. F. Göschel (1784-1861), se erigiría en defensor de la interpretación hegeliana del cristianismo contra los ataques externos y contra los denominados jóvenes hegelianos. La interpretación de Marheineke de la concepción hegeliana de las relaciones Dios-mundo era claramente conservadora[43] comparada con las tesis panteizantes de los hegelianos jóvenes. Pero era también mucho más fiel a Hegel que la de estos últimos.

La sospecha de panteísmo acompañó a la filosofía idealista alemana desde su mismo nacimiento. El origen de dicha sospecha se encuentra en las *Cartas* de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza (1785), donde su autor relata que en una conversación con Lessing este último le había confesado su adhesión a la filosofía de Spinoza. En contra de sus intenciones, las *Cartas* de Jacobi no sólo no consiguieron desprestigiar las doctrinas espinozistas, sino que se convirtieron en la causa principal del renacimiento de la figura de Spinoza en las décadas siguientes. Desde Moses Mendelssohn y Johann Gottfried Herder, dicho renacimiento se unió además al concepto de panteísmo[44]. Por su parte, Jacobi contem-

43. La relación de la dogmática de Marheineke con Hegel es examinada muy críticamente por F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Philipp Marheineke. Repristination eines vorkritischen Teismus*: Neue Zeitschrift f. syst. Theologie und Religionsphilosophie 10 (1968), 44-88. La interpretación de Maheineke es conservadora porque reduce la concepción hegeliana a una forma de pensamiento representativo, combinándola con las definiciones de la teología tradicional, con lo que hace pasar a un segundo plano el momento de la crítica a la representación y vela al mismo tiempo el tránsito de Dios al mundo en las determinaciones lógicas. Además, en lo tocante a la relación hombre-Dios, y apoyándose en la doctrina cristiana de la semejanza del hombre a Dios, Marheineke une la categoría platónica de la relación modelo-copia con la concepción hegeliana de la relación entre Dios y la creación. Cf. Ph. Marheineke, *Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft* (1827), § 248ss. Para deslindarlo del panteísmo, cf. §§ 176, 231, 235, 245.

44. Al respecto, cf. el artículo *Pantheismus* de W. Schröder, en HistWB Philos 7 (1989) 59-63, en especial, 60.

plaba este último sólo como una forma camuflada de ateísmo. La polémica del ateísmo de Fichte no hizo sino corroborar su punto de vista, pues para él la filosofía fichteana del yo era la inversión idealista de las tesis de Spinoza. Con todo, sus críticas tuvieron como blanco principal la filosofía schellinguiana de la naturaleza. Jacobi se enfrentó a Schelling como consecuencia de un discurso que éste había pronunciado en 1807 con ocasión de una fiesta universitaria, *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*. En 1811, Jacobi opuso a este último su ensayo *De las cosas divinas*. En él se esforzaba por mostrar que Schelling identificaba lo absoluto con la naturaleza y que esta identificación tenía como consecuencia el ateísmo y el nihilismo. La única elección del hombre es entre la nada o un Dios[45]. Al mismo tiempo, en la fe en un Dios personal se decide la libertad del ser humano. El naturalismo no puede tolerar ni la libertad de Dios ni la libertad del hombre. En 1812, llegó la respuesta de Schelling en su *Memoria del tratado «De las cosas divinas» etc., del Sr. Friedrich Heinrich Jacobi y de la acusación, realizada en el mismo, de un ateísmo deliberadamente mendaz y fraudulento*[46]. Schelling no tuvo dificultad en rechazar la imputación de Jacobi de que su filosofía afirmaba que la naturaleza lo es todo, y que nada existe fuera de ella. A la alternativa entre naturalismo y teísmo, Schelling opuso la tesis (que había desarrollado ya en su ensayo sobre la libertad, del año 1809) de que aceptar una naturaleza en Dios constituye el presupuesto para atribuirle personalidad, pues el concepto de esta última se construye necesariamente en referencia a algo distinto de ella misma[47]. Así Schelling se defendía contra el reproche de ateísmo, pero no discutía la vecindad de su filosofía de la naturaleza con el pensamiento de Spinoza[48].

El que, desde el lado teológico, Schelling fuera acusado de ateísmo, estaba plenamente justificado, o, cuando menos, lo es-

45. El escrito de Jacobi ha sido publicado conjuntamente con la respuesta de Schelling por W. Weischedel, *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling* (1967). Las afirmaciones de Jacobi citadas en el texto se encuentran en esta obra en las páginas 129 y 269.

46. La respuesta de Schelling se encuentra en las páginas 357-474 del volumen publicado por Weischedel.

47. Cf. Weischedel, 406ss, 411s.

48. Cf. Weischedel, 364s. Con todo, el espinozismo sólo es una parte del sistema de Schelling, del que la otra parte es su filosofía transcendental.

tuvo hasta 1809, año de *Sobre la esencia de la libertad humana*. De hecho, su liberación definitiva del espinozismo no se produciría hasta 1813, con el ensayo *Las edades del mundo* (cf. *supra*, cap. 9). Uno de los principales adversarios del panteísmo schellinguiano fue Friedrich Gottlieb Süskind, quien en 1812 arremetió contra Schelling en defensa del supranaturalismo de Tubinga, de inspiración filosófica kantiana[49]. Pero, en los años siguientes, dicha crítica se trasladó a la continuación de la filosofía idealista en el pensamiento de Hegel. Este último había asumido su propia defensa desde la segunda edición, en 1827, de la *Enciclopedia*, donde hacía referencia explícita al *Florilegio de mística oriental* publicado dos años antes por F. A. G. Tholuck[50]. Hegel rechazaba la idea panteísta de que «todo, es decir, todas las cosas empíricas sin excepción... *son*, poseen substancialidad, y que este ser de las cosas mundanas es Dios»[51] como un punto de vista completamente absurdo y afilosófico. A su juicio, ni siquiera Spinoza había defendido una concepción semejante, pues según su doctrina «el mal, la finitud y el mundo en general... *no son en absoluto*»: sólo Dios, en cuanto única substancia, es verdaderamente[52]. En realidad, Hegel tenía tantos más motivos para juzgar de completamente errada la acusación unida a esa etiqueta –la de panteísmo– con respecto a su filosofía, como que ésta no definía a Dios como substancia, sino como sujeto y espíritu. Desde

49. F. G. Süskind, *Prüfung der Schellingschen Lehre von Gott, Weltschöpfung, Freiheit, moralischem Guten und Bösen* (1812, precedida por varias contribuciones en la revista «Flatt»). Más sobre el tema en K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe* (1804, ³1825), 57s. Bretschneider (42) atribuye a Schelling «un panteísmo naturalista... en el que se declara la identidad de Dios y la naturaleza, a la vez que la divinidad es disuelta en el todo mundanal (lo absoluto)», es decir, la misma postura que Schelling había rechazado en su respuesta a Jacobi.

50. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), edición de J. Hoffmeister, PhB 33, 10s (del prólogo a la segunda edición de 1827), así como 484 nota. Tholuck había publicado su crítica al panteísmo de la filosofía idealista y a sus corolarios de una negación de la personalidad y libertad tanto de Dios como del hombre –de este modo sin responsabilidad en el pecado– ya en 1823 en su escrito *Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner...*, 260s, 231. Para lo que sigue, cf. W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels*, en Id., *Gottesgedanke und menschliche Freiheit* (1972), 95s.

51. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, 479 (§ 573).

52. *Ibid.*, 12.

esta perspectiva, el universo de lo finito es «lo otro» del sujeto absoluto y, a la inversa, la elevación hacia Dios está mediada por la *negación* de lo finito. Dios no existe como primera causa del universo *porque* lo finito sea, sino que «el *no-ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto»[53].

Esta defensa, pese a ser extremadamente significativa, no libró a Hegel del «lugar común, que anda además en boca de todos, del *panteísmo*»[54]. Incluso el más fino de los teólogos enfrentados a Hegel, proveniente de la órbita de la teología del despertar, Julius Müller, le atribuyó cuando menos un «panteísmo lógico», consecuencia de que para Hegel el universo no sea producto de un acto gratuito de libertad, sino algo que se sigue de modo lógico y necesario de la esencia divina[55]. Por otro lado, no deja de ser cierto que la afirmación de que la existencia del universo obedece a una necesidad lógica afincada en la esencia de lo absoluto, es de hecho, al menos en la perspectiva cristiana, causa de una insuficiencia en la argumentación de Hegel –y no sólo de Hegel–, fundamentalmente por desvincularse de la tesis de la contingencia del ser creado implícita en la idea de creación. Hegel se apartaba aquí de la postura abrazada por Schelling ya desde 1813 en su ensayo sobre *Las edades del mundo*. Pese a ello, «panteísmo» es una designación excesiva a la hora de caracterizar el punto de vista de Hegel, quien en sus años de madurez no dejó de insistir en la diferencia entre el ser de las cosas finitas y el ser de lo absoluto. Además, Müller unió al reproche de panteísmo una serie de supuestos que, desde Jacobi, se tenían como consecuencia lógica de sostener un punto de vista panteísta (aunque fuera meramente «lógico»), y entre los que se contaban la negación de libertad a los actos de Dios y a los del hombre, y la negación de realidad al pecado. Este ir y venir de consecuencias carece de todo fundamento objetivo[56]. En cambio, permite reconocer con mucha claridad la concepción que subyacía a la crítica al supuesto panteísmo de Hegel y de Schelling, es decir, la idea de un Dios personal y trascen-

53. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, PhB 57, 62.

54. G. W. F. Hegel, *Encyklopädie*, PhB 33, 11.

55. J. Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde* (1838, ⁵1849) II, 241. Cf. las explicaciones de Pannenberg en el volumen citado en la nota 50, 104s.

56. Como se desprende con claridad de la exposición de la doctrina hegeliana del pecado por J. Ringleben, *Hegels Theorie der Sünde. Die subjektivitätslogische Konstruktion eines theologischen Begriffs* (1977).

dente con el que se correspondería la libertad del hombre hecho a su imagen y semejanza, libertad en que a su vez se fundaría la posibilidad del pecado como producto de un acto humano responsable. Ésta es la razón de que para críticos mucho menos sutiles que Julius Müller, los pasajes en que Hegel denunciaba lo parcial de la idea de un Dios meramente *trascendente* al mundo, proponiendo su sustitución por el concepto de un infinito verdadero, es decir, no sólo antitético con respecto a lo finito, sino también presente en este último –trascendente a dicha oposición–, se bastaran para corroborar sus sospechas de panteísmo[57].

El veredicto teológico de que tanto Hegel como el primer Schelling habían sido panteístas encontraría su confirmación definitiva tras la muerte de Hegel al interpretar una parte de su escuela –la que se conocía como izquierda hegeliana– la doctrina del maestro en términos inequívocamente panteístas. Los primeros en hacer pública dicha postura fueron Ludwig Feuerbach –en sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830)[58], aparecidos primero en forma anónima– y David Friedrich Strauss –en su *Vida de Jesús* (1836)–. En la disertación final de esta última obra, la afirmación de que hombre y Dios son «en sí uno», y de que el individuo Jesús se había limitado a ser el primero en tomar conciencia de esa unión entre la humanidad y Dios desde siempre existente[59], era ya una primera formulación, de momento sólo implícita, de las ideas panteístas de Strauss. En 1840, esa idea tuvo continuación en su *Dogmática*, donde se afirmaba que nuestro concepto del ser absoluto es ese mismo ser, y que «su existencia real es la naturaleza», de la que «el yo» forma también parte «como sujeto pensante individual»[60]. En relación con la reinterpreta-

57. Según W. Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende* III (1925), 93. Para la crítica de Lütgert a Hegel en la teología del siglo XX, cf. las explicaciones de Pannenberg en el volumen citado en la nota 50, 95 y 106s.

58. L. Feuerbach (anónimamente), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830), impreso en las Obras Completas de Feuerbach, vol. XI, 69-324 (versión cast.: *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, Alianza Editorial, Madrid 1993). Al respecto, P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule* (1971), 221ss, en especial, 227ss, y el ensayo (217) citado en la nota 2.

59. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* II (1836), 730, 734s.

60. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt* I (1840), 399s.

ción de la doctrina de la Trinidad en la filosofía especulativa. Strauss escribió que el teísmo tradicional «se transforma aquí en un panteísmo más o menos declarado»[61], pero el lector no podía abrigar ninguna duda de que el autor era de la misma opinión, en la que contemplaba la única conclusión lógica de la filosofía de Hegel[62]. A la vez, Strauss consideraba que la idea de que «el Hijo no puede ser un ser espiritual trascendente al mundo, sino justamente ese mismo mundo o la conciencia finita misma» constituía la última palabra de Schelling y Hegel sobre el tema. Esta interpretación aplanaba la distinción conscientemente mantenida por Hegel entre la vida de Dios inmanente y trinitaria, por una parte, y su revelación en la creación y reconciliación con el mundo, por otra, teniendo además onerosas consecuencias para su filosofía[63].

La interpretación panteísta que una de las alas de su misma escuela hizo de Hegel vino prácticamente a abortar todo su posible influjo en la teología, no consiguiendo otra cosa que corroborar y consolidar los prejuicios ya existentes en contra de la filosofía idealista y, por contagio a partir de esta última, en contra también del pensamiento de Hegel. Por lo demás, los puntos débiles de la interpretación hegeliana del cristianismo no eran ni mucho menos más numerosos que los de, por ejemplo, la teología de Schleiermacher, quien además de verse envuelto en tantas dificultades como Hegel a la hora de concebir a Dios como persona, renunció a servirse de la doctrina de la Trinidad para intentar remediarlas e hizo todavía menos justicia que el pensamiento hegeliano a la idea de Dios como creador. Que, pese a todo, Schleiermacher haya ingresado en la historia de la teología como el padre fundador del protestantismo moderno, mientras que Hegel no pase en este último de ser una figura al margen, son dos hechos que no tienen explicación a no ser recurriendo al pábulo que se concedió a la sospecha de que su filosofía era una filosofía panteísta. Aunque, como es obvio, a lo dicho debe también sumarse el muy diferente vínculo que unía al pensamiento de Schleiermacher con el subjetivismo pietista.

61. *Ibid.*, 496.

62. *Ibid.*, 512. Al respecto, cf. F. W. Graf, *Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich Strauss als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit* (1982), 533ss.

63. D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 490. Al respecto, cf. las explicaciones de Pannenberg en el volumen citado en la nota 50, 98ss.

Sin embargo, Hegel no se equivocaba al gloriarse de que su filosofía había devuelto la vida a los antiguos dogmas –fundamentalmente al dogma de la Trinidad–, siendo ahí donde debe buscarse la causa principal de que, pese a lo apuntado, su influjo en la historia de la teología luterana nunca llegara a extinguirse del todo[64]. La importancia de la contribución hegeliana fue algo que no pudieron negar ni los herederos de las doctrinas de Schleiermacher ni los valedores de la teología del despertar y, hacia la mitad de siglo, los impulsos nacidos en la escuela del autor de los *Discursos sobre la religión* cristalizaron en una intensa discusión teológica sobre el dogma de la Trinidad y su puesto en la dogmática[65]. Estrechamente relacionada con ella tuvo lugar otra discusión, centrada en el concepto de revelación, que Hegel, precedido aquí por Schelling, había liberado de sus vínculos supranaturalistas con la inspiración de los textos bíblicos. El que ambas cuestiones llegaran a confundirse obedeció a que durante el examen de la relación entre las doctrinas de Hegel y Schleiermacher, la discusión en torno al concepto de Trinidad derivó en un análisis de la correlación existente entre la Trinidad esencial «inmanente» y la Trinidad económico-salvífica tal y como se nos muestra en la revelación –una correlación que se fundaba a su vez en la idea de la autorrevelación de Dios–. Esta discusión, así como los esfuerzos en ella realizados por unir los impulsos de Schleiermacher y Hegel, alcanzó su culmen y meta provisional en la obra de Isaak August Dorner[66].

En las últimas décadas del siglo XIX, la renovación hegeliana de la cristología de la Iglesia antigua y la teología trinitaria[67] que-

64. Pese a encarecer su filiación a la concepción hegeliana de Dios como espíritu absoluto, la dogmática procedente de la izquierda hegeliana de A. E. Biedermann renunció al núcleo esencial del dogma de la Iglesia antigua y especialmente a la doctrina de la Trinidad, *Christliche Dogmatik* (1869, vol. II ²1885), 453-457.

65. La historia de esta discusión –como prehistoria de la doctrina de la Trinidad de I. A. Dorner– ha sido expuesta por Chr. Axt-Piscalar, *Der Grund des Glaubens. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Glaube und Trinität in der Theologie Isaak August Dorner* (1990), 94-141.

66. Junto a Dorner, A. D. Ch. Twesten y C. I. Nitzsch, debe nombrarse sobre todo a Th. Liebner, R. Rothe y H. L. Martensen.

67. Un segundo impulso en esta dirección vino dado por la filosofía schellinguiana de la revelación, la cual sirvió de acicate a la teología decimonónica de Erlangen en las figuras de Johann Christian Konrad v. Hoffmann y Gottfried Tomasius principalmente.

dó relegada al olvido debido a la preponderancia del neokantismo en la filosofía y al rechazo de los dogmas. Este último vino propiciado por el triunfo de las concepciones teológicas de Albert Ritschl, quien, inspirándose en Kant, veía en el influjo de la metafísica griega en la acuñación de los dogmas el responsable de la alienación de estos últimos con respecto a sus verdaderos orígenes cristianos. Con todo, de lo que se trataba de manera implícita, cuando no fundamentalmente, era de apear a Hegel de su posición de predominio y echar por tierra los desarrollos teológicos influidos por su pensamiento. En contrapartida, las críticas de carácter general dirigidas por Barth contra el protestantismo cultural y, en concreto, contra su propia escuela –la de Ritschl– condujeron tras la Primera Guerra Mundial a una renovación que afectó tanto a la teología de la revelación como a la significación fundamental de la doctrina trinitaria para la teología cristiana. En muchos sentidos, dicha renovación discurrió en estrecha vecindad con la teología especulativa del siglo XIX y, en especial, con la obra de Dorner[68]. De este modo, Barth se convirtió en el origen de una renovada e intensa discusión sobre la doctrina de la Trinidad y su significación para la teología cristiana en su conjunto. Dentro de esta discusión, la cual tuvo lugar durante la primera mitad del presente siglo, tanto Eberhard Jüngel como el autor de este libro hicieron girar su interés de manera recurrente en torno a la relación de la teología y la filosofía hegelianas. Pues, en efecto, Hegel es quien nos enseña que, lejos de constituir un mero apéndice a la teología general, la doctrina de la Trinidad guarda una estrechísima relación con la comprensión cristiana de la realidad de Dios en cuanto tal[69]. Lo cual no ha sido obstáculo para

68. Cf. el valor concedido a Marheineke y Dorner por K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (²1952), 442-449 y 524-534. Junto a Julius Müller, Dorner es el único teólogo de importancia del siglo XIX citado por Barth en el prólogo a su *Christliche Dogmatik im Entwurf* (1927) como perteneciente a la línea en la que «en una serie de aspectos decisivos puedo considerarme como en casa» (VI). Cf. también para más detalles Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels* (KuD 23 [1977], 25-40), en la actualidad *Grundfragen systematischer Theologie* 2 (1980), 96-111, en especial, 99s.

69. E. Jüngel atendió también en detalle a la descripción hegeliana de la cultura moderna como una cultura sin Dios a través de la idea de la muerte de Dios en la muerte de Jesucristo (*Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung*

que la discusión teológica sobre la Trinidad de las últimas décadas haya respondido también a la exigencia, formulada por August Twesten y Carl Immanuel Nitzsch (y recogida por Barth, aunque sin conocimiento de tales orígenes), de asentar exclusivamente la doctrina de la Trinidad sobre la teología de la revelación sin partir de la idea de Dios como espíritu absoluto o sujeto de su revelación, sino como despliegue de las implicaciones de la revelación de Dios en Jesucristo[70].

4. *Límites e importancia de la filosofía de Hegel*

Fuera de Kant, ningún otro filósofo alemán tiene la importancia y la difusión internacional que ha alcanzado Hegel a pesar de lo cambiante de las modas o de las polémicas en que siempre se ha visto envuelto su pensamiento. Algo que, por otra parte, Hegel ha conseguido a pesar de que su aspiración fue siempre transcender la conciencia filosófica de la que Kant era representante. El alto porcentaje de acuerdo que merece esta observación es tanto más significativo porque sólo unos pocos se han mostrado dispuestos a abrazar el conjunto del sistema hegeliano. Más tarde se dirá también por qué. Las pretensiones de constituir algo definitivo expresadas por el sistema mismo, juntamente con el elevadísimo nivel, prácticamente inalcanzable, que el pensamiento exhibe en su despliegue, han conseguido que el sistema hegeliano haya exhalado siempre algo a la vez atrayente y repulsivo para to-

der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Teismus und Atheismus [1977], 55-137, en especial, 83-132). Aunque de otra manera, la teología norteamericana de la muerte de Dios, sobre todo Thomas J. J. Altizer, ha apelado también a las palabras de Hegel sobre la muerte de Dios (al respecto cf. S. Daecke, *Der Mythos vom Tode Gottes. Ein kritischer Überblick* [1969]; en Th. Altizer cf. especialmente *The Gospel of Christian Atheism* [1966]). El autor de este libro no participa de esta interpretación de la cultura moderna con ayuda de la tesis hegeliana de la muerte de Dios y su continuación nietzscheana debido a lo inconsistente de la afirmación de que la muerte de Jesucristo debe ser interpretada como la muerte del mismo Dios. De acuerdo con la cristología ortodoxa, así como con la antigua teología protestante, la muerte de Cristo se dice del Logos divino como centro personal del hombre-Dios Jesús, pero sólo en lo que respecta a la naturaleza humana, no a la divinidad eterna del Logos, y aún menos a la divinidad en cuanto tal, es decir, al Padre.

70. Cf., W. Pannenberg, *Systematische Theologie* I (1988), 283-364.

dos los que vinieron después. En su aspiración original, el sistema de la «ciencia» hegeliana es irrepetible. Sin embargo, el intento de Hegel sentó algunos criterios con que juzgar el pensamiento posterior, abriendo nuevos cauces de reflexión a la filosofía y también a la teología.

Dentro de las nuevas corrientes filosóficas a que dio origen la reflexión de Kant, sólo Hegel fue más allá de la relativización de la experiencia a la conciencia de los sujetos finitos. A decir verdad, las filosofías de Schelling y de Fichte habían dado ya algunos pasos en esta dirección. Así, tanto Schelling como el último Fichte reconocieron la necesidad de presuponer un fundamento diferente de la autoconciencia que garantizara su unidad más allá de su duplicidad, es decir, de su disociarse en dos figuras distintas. Y yendo aún más lejos que Fichte, Schelling había sentado ya la tesis de que el simple hecho de distinguir entre un sujeto y un objeto presupone en nuestra conciencia mundanal un fundamento diferente de nosotros y del mundo, el cual oficiaría de garante de la concordancia entre el yo y este último (entre el sujeto y el objeto). Schelling llamó a este fundamento lo absoluto. Con todo, a la hora de llevar a la práctica sus ideas, hay buenas razones para dudar de que las explicaciones aducidas por Schelling en su filosofía de la naturaleza cumplan sus verdaderos objetivos, convirtiéndose realmente en algo más que la simple manifestación de los lazos que atan el pensamiento a las condiciones transcendentales de nuestra conciencia. En cambio, para todo aquel que sea capaz de seguir su argumentación, la crítica a la que Hegel sometió tempranamente (1802-1803) la filosofía de Kant en su ensayo *Fe y saber*, constituye la superación definitiva del subjetivismo o fenomenalismo kantiano. Como es sabido, este último afirma que nuestra experiencia percibe sólo fenómenos (*Erscheinungen*), nunca las cosas mismas. En contra de este punto de vista, Hegel hizo valer frente a Kant el razonamiento de que «un entendimiento que sólo conoce fenómenos y una nada en sí es en sí mismo un fenómeno y una nada en sí»[71]. Más tarde, en la *Fenomenología*, Hegel hablaría con razón de lo «contradictorio» de una filosofía que, como la de Kant, opta por conocer «sólo la finitud, finitud en la que ve además lo verdadero», y por «conocer lo más elevado en este saber de la misma co-

71. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, PhB 62b, 23.

mo lo verdadero»[72]. La contradicción en la que Hegel centra sus críticas consiste en que las distinciones establecidas por el entendimiento entre el sujeto cognoscente y las cosas fuera de nosotros, y entre fenómenos y cosas en sí, son puestas por Kant como algo absoluto, cuando en realidad nunca son otra cosa que distinciones realizadas por el entendimiento, y, por tanto, distinciones que, en términos estrictamente kantianos, no pueden ser para el entendimiento más que meros fenómenos. Lógicamente, este punto de vista tendría, por último, que hacerse también extensivo a la idea misma de entendimiento, pero con este último paso se desvanece a su vez toda antítesis entre realidad y fenómeno. En efecto, si todo es fenómeno, también debe serlo el sujeto al que se aparecen los fenómenos. Sólo que entonces ya no tiene ningún sentido hablar de fenómenos, porque para que esta idea posea significado tiene que haber, obviamente, algo real –algo no-fenómeno– de lo que diferenciar lo que no son más que meros fenómenos. Hegel mostró de manera convincente que ningún punto de vista escapa a la afirmación de una verdad para la que se admite *una más que subjetiva validez*, demostración que a su vez es la formulación del principio que pone en movimiento el proceso reflexivo de la *Fenomenología*. Al mismo tiempo, pudo verse que cada una de esas singulares pretensiones de verdad tienen sólo un valor provisional y no son nada más que una anticipación de la verdad. No obstante, Hegel pensó que esa verdad que cada una de ellas trataba de alcanzar podía llegar a cumplirse definitivamente en el concepto filosófico. Pero al final incluso el concepto resultó ser mera anticipación, como el mismo Hegel reconoció. ¿No basta, entonces, con que seamos conscientes de la presencia de la verdad en cuanto divina y absoluta en nuestra conciencia y en los juicios de nuestro pensamiento, volviéndonos así libres para reconocer la finitud de nuestra comprensión?

De hecho, la reflexión sobre la inevitable finitud de las realizaciones del pensamiento humano debería haber afianzado el punto de vista de Hegel de que, al eliminar a Dios de nuestro conocer, la crítica ilustrada del entendimiento había desembocado en una inflación del hombre como sujeto finito, o lo que es lo

72. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, PhB 114, 400. Cf. también las observaciones correspondientes en las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *Werke* 15, 32s.

mismo, en la elevación del ser humano al rango de un ser absoluto en su misma finitud. En apariencia humildemente, hay aquí una renuncia a todo lo que no sea la finitud propia o la conciencia de sólo contenidos finitos, pero éste no se verifica sin a la vez absolutizar esa misma finitud y, sobre todo, el yo y la finitud propias del ser humano, haciéndolos ocupar el lugar del mismo Dios. He aquí el núcleo de la crítica de Hegel al mundo moderno, secularizado y ateo, y todavía más concretamente al viraje operado en la filosofía primero con la Ilustración y, ya de manera definitiva, con la crítica gnoseológica de Kant. A despecho de que haya sido ignorada hasta hoy, la argumentación de Hegel es concluyente. Con ella enlaza íntimamente la crítica hegeliana a la idea central de la cultura moderna, es decir, a la idea de la libertad individual, esa misma idea que en otra interpretación continúa sin embargo formando parte del núcleo del pensamiento de Hegel. Dicha crítica ve en la inflación y absolutización del sujeto finito lo más alejado de la realización de la libertad, más aún, su auténtica destrucción, pues la libertad descansa precisamente en la conciencia de Dios y consiste en la conciencia de nuestra vinculación con él, no en la absolutización de la propia finitud. La idea cristiana de que la libertad nace en ese estar vinculados con Dios contiene la verdad substancial del sentimiento moderno de libertad, constituyendo a la vez la base para la crítica a que, de manera necesaria, debe someterse la historia de la decadencia de la idea de libertad (y de la realidad de la libertad) en la Edad Moderna. Esta decadencia se inició en la Ilustración, alargándose hasta el momento presente y su *pathos* democrático por la libertad. Y es que la decadencia de la idea de libertad va inevitablemente acompañada de la decadencia de la realidad política y de las Constituciones estatales erigidas sobre ella.

Otro de los méritos duraderos a que Hegel se hizo acreedor en relación con el tema «Dios y libertad» fue el haber contribuido al esclarecimiento de la idea de Dios por medio del concepto de *infinito verdadero*. La infinitud de Dios venía siendo uno de los conceptos fundamentales de la teología cristiana desde Gregorio de Nisa. Con todo, aun admitiendo que algunos hombres participan de la infinitud divina a través de experiencias de carácter místico –en las que se elevan por encima de su propia finitud–, antes de Hegel dicha infinitud había sido concebida únicamente como la antítesis de lo finito. En cambio, Hegel supo entender la

idea de infinitud de tal manera que en ésta se contuvieran tanto la diferencia con respecto a lo finito como la superación de esa oposición[73]. Este último paso hizo posible comprender la encarnación como la autorrevelación de Dios en su verdadera infinitud. Pero en el caso hegeliano, y en cuanto en ella se funda la comunión del ser humano con el absoluto, la encarnación es también el fundamento, con origen en ese mismo absoluto, de la libertad del hombre. En última instancia, pues, esto quiere decir que en Hegel el concepto de infinito verdadero forma una unidad con su idea de libertad, que Hegel mismo, siendo aquí del todo fiel al Nuevo Testamento, veía fundada en Dios y, todavía más propiamente, en la encarnación: «Sólo si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8, 36).

El que el concepto de infinito verdadero no pueda limitarse a constituir la antítesis de lo finito obedece a que una infinitud que es concebida únicamente como lo opuesto a la finitud *sigue siendo finita ella misma*, pues el concepto formal de lo finito está determinado a ser lo que es sólo en su oposición a otra cosa. Por ello, sólo puede ser verdaderamente infinito aquello que no es lo que es únicamente en oposición a otra cosa, sino que contiene en sí esa relación con ella como un momento de sí mismo. De esta idea, cuya consecuencia es que para Hegel Dios no revela su absolutez sino en la encarnación –al ser precisamente en la encarnación del Hijo en la realidad humana creada como Dios permanece junto a sí–, no pueden volverse atrás ni el esclarecimiento filosófico de la idea de Dios ni aun la teología cristiana.

Aunque la revisión hegeliana del concepto de infinito puede plantear algunos problemas, son bastante más numerosas las dificultades que, en comparación, se siguen de otra de las tesis fundamentales de Hegel, cuya expresión condensada se encuentra en la fórmula de que él mismo se sirvió para distinguir su filosofía

73. Ha puesto de manifiesto este hecho –también en cuanto a su función como criterio de toda formulación de la idea de Dios– T. Koch, *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner «Wissenschaft der Logik»* (1967). Las críticas desarrolladas en este libro (cf. en especial, M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* [1970], 39-42) no quitan su mordiente a la tesis fundamental de que el concepto de infinito verdadero –pese a que en Hegel se localice en el desarrollo de la lógica del ser– hace las veces de criterio de todas las definiciones del absoluto que vienen a continuación. Sólo así se explica el generoso uso que Hegel hizo de esta idea en el resto de sus obras.

de la de Spinoza: la afirmación de que lo absoluto *no es substancia, sino sujeto*. El punto de partida de Spinoza, en efecto, era que siendo imposible la existencia de una pluralidad de substancias ontológicamente independientes, no puede existir más que *una única* substancia verdaderamente autónoma. Esta substancia era para él infinita e idéntica a Dios, y frente a ella es preciso renunciar a toda autonomía por parte de los entes finitos. En cambio, Hegel concibió lo absoluto como sujeto, un sujeto que, como en el primer Fichte, se «vacía» o extraña (*entäussert*) poniéndose frente a sí como lo otro que él mismo. Este movimiento se corresponde con la descripción fichteana de la constitución de la autoconciencia a partir del acto o acción fáctica (*Tathandlung*) del yo: el yo se pone frente a sí mismo como mismidad, con la que a la vez se sabe idéntico. Hegel interpretó el dogma cristiano de la Trinidad según este modelo. Así, el Padre se engendra a sí mismo como su antítesis en el Hijo, con el que al mismo tiempo se sabe idéntico. A todo ello subyace la idea de infinito verdadero, que es a la vez lo otro que sí mismo y se sabe, siendo ese otro, idéntico a sí mismo. En la idea de un absoluto-sujeto que se vacía o extraña permaneciendo junto a sí en su vaciarse (*Entäusserung*) queda plasmada aquella figura llena de contenido en la que Hegel veía cumplido lo exigido por su propia concepción del infinito verdadero. Pero a diferencia de la idea de infinito verdadero, el concepto de un sujeto que se pone a sí mismo y se sabe en su ser-otro idéntico a sí mismo presenta un buen número de dificultades tanto de carácter filosófico como teológico. Filosóficamente resulta insostenible, pues, como el mismo Fichte se vio obligado a reconocer en sus postreros intentos por fundamentar su *Teoría de la ciencia*, el yo que se pone y el yo que es puesto no pueden nunca ser iguales en el sentido en que nosotros nos sabemos idénticos a nosotros mismos en nuestra autoconciencia. Por otro lado, si estamos obligados a entender el yo como una realidad que ha sido puesta por un fundamento anterior al mismo yo, es evidente que este último, es decir, su origen divino, ya no podrá ser concebido como un yo o un sujeto en el sentido riguroso de estos términos. Hegel no acompañó a Fichte en la revisión de sus presupuestos originales y, por ello, siguió pensando la subjetividad del absoluto prácticamente en el mismo sentido que ésta tenía en la *Wissenschaftslehre* de 1794, es decir, como el autoponerse (*Selbstsetzung*) de ese mismo yo, aunque de tal manera que

la identidad del sujeto absoluto consigo estuviera mediada en este caso por la otredad que él mismo ha generado. Lo que esto quiere decir ya no es sólo que el sujeto absoluto esté condicionado por ese contrario interno que él mismo ha creado, sino que de su naturaleza es propio el engendrar un universo de cosas finitas. En este último, su otredad con respecto a sí mismo alcanza la suficiente radicalidad como para que pueda volver a aprehenderse a sí mismo en el estadio en que tiene lugar la transición desde la naturaleza hasta el espíritu, es decir, en el ser humano.

De hecho, es en la cuenta de las insuficiencias filosóficas de la concepción del absoluto como un sujeto que se pone a sí mismo como lo otro que él mismo –otredad que, sin embargo, no pasa de ser un estadio intermedio en la relación del sujeto absoluto consigo mismo– donde deben cargarse los motivos de que el concepto hegeliano de lo absoluto colisionara necesariamente con algunos de los principales intereses de la teología cristiana. La concepción de un absoluto que se vacía o aliena autoponiéndose es causa de notables dificultades para la teología fundamentalmente por una razón, y ésta es que no acierta a captar el auténtico significado del dogma de la Trinidad, en el que lo esencial es la paridad categorial de las tres Personas, sin menoscabo de que Hijo y Espíritu procedan del Padre o sean personalmente independientes en relación con él. Esto no es obstáculo para reconocer que al deducir la doctrina trinitaria del concepto de espíritu (en el sentido de autoconciencia) Hegel se constituía en el último eslabón de una vasta tradición teológica de la cristiandad occidental, la cual se remonta hasta san Agustín. Desde Anselmo de Canterbury, la ilustración agustiniana de la Trinidad por medio de la fusión de unidad y diversidad en la psique humana venía siendo utilizada para deducir los enunciados trinitarios de la estructura de la autoconciencia. Lessing volvió a recurrir a esta manera de ver las cosas y Hegel la llevó a un momento cimero en su despliegue conceptual. Por ello, cuando se dictamina que esta forma de exponer el dogma de la Trinidad está llena de defectos, este juicio no sólo concierne a Hegel, sino a la entera tradición teológica de la que él es su último representante. Con todo, si Hegel estuvo en condiciones de volver a suscitar el interés de la teología del XIX –hasta Barth y más allá de Barth– por la doctrina de la Trinidad, fue también en gran medida gracias a la relación que existía entre el desarrollo trinitario de su tesis del absoluto-

sujeto y la historia de la doctrina cristiana de la Trinidad. Aquí se encuentra el mérito principal de Hegel en relación con la teología. Hegel no se equivocaba al pensar que su filosofía había traído de nuevo a un primer plano los dogmas fundamentales del cristianismo, en especial el dogma de la Trinidad y la doctrina, en él fundada, de la encarnación del Hijo de Dios. Esos mismos dogmas habían sido descuidados por la mayoría de los teólogos de su tiempo. Pese a ello, la teoría especulativa de Hegel sobre la Trinidad no debe escapar a las críticas de la teología, pues ésta no debería tanto deducir los enunciados trinitarios del concepto de un Dios-sujeto, cuanto interpretarlos como la manifestación de la unidad del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en la revelación de Dios en Jesucristo. Como consecuencia de ello, y pese a la profunda impresión que causó en la teología del XIX la renovación hegeliana de la doctrina trinitaria, los teólogos acogieron con muchas reservas la relación entre la reconstrucción que Hegel hizo del dogma de la Trinidad y su tesis de la autoexplicación del concepto o de la idea absoluta. Dicha reserva no adolecía de cierta justificación, aunque es mucho lo que debe criticarse en los prejuicios de los teólogos hacia Hegel, y lo insatisfactorio, en comparación con el concepto hegeliano de infinito verdadero, de las ideas teístas de Dios esgrimidas en su contra.

Otro de los temas en que la teología debe agradecer a Hegel un considerable estímulo e impulso tiene que ver con el concepto de revelación (*Offenbarung*). Para Hegel, revelarse es algo connatural al ser de Dios como sujeto o espíritu. Este último punto guarda una íntima relación con la teoría especulativa hegeliana de la Trinidad, pues revelarse y alienarse –como premisa para conocerse-en-otra-cosa– no son sino las dos caras de la misma moneda. Revelarse restaura la unidad con lo alienado. En este sentido, Hegel entendió la creación como revelación de Dios. En cambio, movidos por razones bíblico-exegéticas, los teólogos cristianos, empezando por los protagonistas de la discusión que tuvo lugar en el seno de la escuela de Schleiermacher en torno a la doctrina trinitaria, relacionaron la idea de la autorrevelación de Dios con el mensaje y la historia de Jesucristo. A pesar de ello, las ideas de Hegel ayudaron a la teología a comprender la doctrina trinitaria como la explicación teológica del acontecimiento de la revelación –ahora centrado en la comunión del Padre y del Hijo en la historia y la doctrina de Jesús–. Así, dentro ya de la teo-

logía de nuestro siglo, Karl Barth ha vuelto a poner de relieve los vínculos existentes entre la Trinidad y la revelación. La discusión posterior ha discurrido por los cauces abiertos por Barth, a pesar de que se haya apartado de sus premisas al enlazar el concepto de revelación con la cuestión histórica. A pesar de algunas críticas, la discusión de la idea de que la revelación de Dios es una autorrevelación, una discusión fundamental para la teología de Dios y de la Trinidad, ha terminado por consolidarse en la reflexión teológica. Se trata de un concepto que Schelling había formulado ya como una alternativa a la interpretación de la revelación como inspiración (de los libros sagrados) o como efecto de hechos históricos sobrenaturales, pero que sólo se impuso en la teología al poner Hegel de relieve sus vínculos cristológicos con la relación Padre-Hijo.

La teología cristiana tiene, pues, una gran deuda con Hegel: la idea de Dios como infinito verdadero, la renovación, a ella vinculada, de la doctrina trinitaria y del dogma de la encarnación, la comprensión de la revelación como autorrevelación de Dios y, por último, la relación de la revelación con la Trinidad. Ninguno de los filósofos idealistas mantuvo una relación tan positiva con el cristianismo como el autor de la *Fenomenología*. El último Schelling, por ejemplo, intentó en sus *Lecciones* berlinesas sobre revelación y mitología (desde 1841) llegar más lejos que Hegel en la recepción de la doctrina cristiana. Sin embargo, sus explicaciones carecen del rigor y la riqueza de matices que caracterizan la fundamentación lógica de la teología hegeliana, y, abstrayendo de su acentuación de la libertad del acto creador de Dios, tampoco alcanzan el grado de cercanía y afinidad que la filosofía hegeliana de la religión guarda con respecto a los contenidos más característicos de las doctrinas cristianas. En este sentido basta con recordar la interpretación hegeliana de la relación entre la historia y el ministerio de Jesús y el dogma cristológico, en la que Hegel demostró estar mucho más próximo al espíritu del cristianismo que el mismo Kant, quien siempre se condujo con respecto a las doctrinas centrales cristianas con muchas más reservas.

Que el círculo de teólogos especulativos, es decir, de teólogos que se mostraron partidarios de las teorías de Hegel, fuese pese a ello tan reducido, aparte de a los prejuicios ya señalados con respecto al supuesto panteísmo hegeliano, obedece a otro motivo. Éste radica en la desconfianza general frente a la insistencia de

Hegel en la existencia de una necesidad lógica omnicomprehensiva que obliga a exponer no sólo la creación, sino también la caída en pecado y la reconciliación Dios-hombre, como momentos necesarios en el despliegue de la Idea divina. Aunque Hegel se esforzó en pensar esa misma necesidad como libertad, la razón asistía a los teólogos cuando juzgaron que semejante exposición ponía en entredicho tanto la libertad de Dios al crear como la libertad del hombre, y ésta no sólo en relación con el origen del pecado, sino con su existencia como criatura en cuanto tal. Fue sobre todo Julius Müller quien, con su obra *La doctrina cristiana del pecado* (1838), censuró las pretensiones de Hegel. Y aunque en muchos sentidos las críticas de Müller no hacían justicia al pensamiento de Hegel, dieron con todo en el blanco principal: que la concepción hegeliana de la Idea absoluta como una Idea que, tras alienarse, recobra su unidad consigo misma a partir de su propia alienación, no deja espacio alguno para una existencia verdaderamente autónoma de las criaturas.

Para la teología cristiana, la existencia de las criaturas no es sólo una estación intermedia en el desenvolvimiento de una Idea absoluta. Las dificultades de Spinoza para conciliar su doctrina de la substancia única con la fe bíblica en la creación están en Hegel paliadas en parte, pero en el fondo siguen aún sin ser eliminadas, porque Hegel no podía concebir que la existencia autónoma de las criaturas fuera una manifestación de la voluntad escatológica y definitiva de Dios. Con ello se relaciona también la volatilización de lo contingente en los acontecimientos históricos, por más que Hegel pusiera el acento en que el concepto sólo llega plenamente a sí mismo en *lo individual*. Aunque en sus *Lecciones* sobre filosofía real Hegel se cuida extraordinariamente de lo individual empírico, verdadero material de sus exposiciones, eso no le impidió aclarar una vez más que, en comparación con la necesidad lógica de la Idea, los individuos carecen por completo de significación. Por ello, la única manera de recuperar la importancia que por esencia corresponde a lo individual, es decir, a la *finitud* del individuo que se niega a disolverse en el movimiento de la Idea absoluta –o a la no menos importante finitud del pensamiento conceptual–, es precisamente *a través del enfrentamiento con Hegel*.

11

El giro antropológico

1. *El signo de la filosofía posterior a Hegel*

El viraje hacia la antropología empezó por convertirse en un programa en el llamado hegelianismo de izquierdas. Pero más que un rasgo característico de una de las alas de la escuela hegeliana, constituye el signo fundamental del conjunto de la filosofía posterior a Hegel y el verdadero substrato a partir del cual han ido desarrollándose las más diversas corrientes de la filosofía hasta el momento presente. A partir de este momento, quienes arrojan el fundamento para la comprensión del universo y de la sociedad humana no son Dios ni lo absoluto, sino el hombre mismo. Y la cuestión ya no es que la conciencia de Dios tenga su origen en la autoconciencia humana, sino que Dios se reduce a ser una simple idea del hombre. Incluso el movimiento contrario a esta tendencia –piénsese por ejemplo en la filosofía de Kierkegaard– se vio obligado a acomodarse y probar su legitimidad frente a los criterios del nuevo punto de vista antropológico.

Los presupuestos para este viraje hacia la antropología en la conciencia cultural general se remontan, sin duda, bastante atrás. En el capítulo sexto, se aludió ya a las bruscas transformaciones que siguieron al fin de las guerras religiosas por las que se vieron sacudidos los países europeos en el período posterior a la Reforma, hacia la mitad del siglo XVII, y que afectaron sobre todo a la manera de concebir las relaciones entre la religión y la sociedad. También pueden recordarse los esfuerzos realizados en esta época por volver a fundar el orden jurídico y la teoría política, la moral e incluso la misma religión, sobre una naturaleza humana co-

mún, en lugar de –como hasta entonces– en Dios, así como el papel de Dilthey en la descripción de tales esfuerzos. En principio, sin embargo, el reordenamiento de las capas que componían el substrato del sistema cultural no perseguía otra cosa que alejar las controversias religiosas de las cuestiones que eran de importancia vital para la convivencia social. Todavía seguía siendo incontrovertible que el fundamento último de la existencia y la especificidad humanas, de la razón y de la misma naturaleza, debía buscarse en un Dios creador tanto del hombre como del universo, siendo a la filosofía a quien correspondía la tarea de ofrecer a la humanidad una base universal y segura para su vida.

Un giro hacia la antropología en el sentido de que hombre y sociedad ya no necesitan de Dios para el pensamiento y para la vida, y tampoco para su relación con la naturaleza, no se produjo ni en Descartes y en los desarrollos de la filosofía inspirados en su pensamiento, ni en Locke y en los continuadores del empirismo. Tampoco Kant o Hume tuvieron nunca la intención de realizar un viraje semejante, aunque al fundamentar el primero la unidad de la conciencia empírica en el ser humano y en la unidad de la autoconciencia –por lo menos, en el caso de la razón teórica–, la idea de Dios pasó a ocupar en el pensamiento kantiano una posición hasta tal punto secundaria, que por vez primera pudo plantearse la cuestión de su necesidad. Esta cuestión terminaría por suscitarse al probarse la fragilidad de la fundamentación moral kantiana de la fe en Dios. Sin embargo, el punto de vista fichteano de que es necesario suponer la existencia de un substrato previo y más profundo en que fundar la autoconciencia, y el reconocimiento por parte de Schelling de que la relación hombre-mundo es gobernada por el mismo principio, sin el cual sería imposible la concordancia entre la espontaneidad subjetiva del pensamiento humano y el mundo natural objetivo previo a él, despejaron nuevamente el camino para la fundamentación racional de las realidades subjetiva y objetiva en lo absoluto. Dicha fundamentación alcanzó una forma perfectamente desarrollada, sistemática y clásica con la filosofía de Hegel.

El viraje hacia la antropología aparecido en la reacción crítica de Ludwig Feuerbach contra el pensamiento de Hegel no era, pues, hacia la mitad del siglo XIX, nada que pudiera considerarse verdaderamente novedoso. De hecho, había sido preparado ya por la búsqueda, iniciada a mediados del siglo XVII, de un nuevo

fundamento para la convivencia social en una naturaleza humana común. En lo que respecta a la filosofía, esta búsqueda tuvo menos su representante principal en Descartes que en la tradición empirista fundada por Locke o, todavía más propiamente, en Kant y el primer Fichte. Sin embargo, en la reacción contra el sistema hegeliano el giro antropológico cobró una nueva radicalidad. Ni Locke, ni Kant o Fichte pretendieron nunca destronar a Dios para poner al ser humano en su lugar. Incluso cuando esto había sucedido, como en la filosofía teórica de Kant, se trataba de algo que se hallaba en genuina contradicción con sus verdaderas intenciones y motivaciones teológicas. En cambio, contra Hegel, la substitución de Dios por el hombre se convirtió en un programa, sobre todo en Feuerbach, Stirner, Nietzsche y Marx.

Abstrayendo de los intentos del último Schelling, en comparación algo más débiles, el sistema hegeliano fue el último proyecto filosófico de envergadura por fundamentar la conciencia cultural general en Dios en lugar de en el hombre. Uno de sus principales motivos de preocupación fue precisamente preservar la verdadera libertad del ser humano. Hegel se encontraba, así, al final de la larga serie de proyectos filosóficos sistemáticos que desde Descartes venían desempeñando de hecho, en lugar de la religión, las mismas funciones de interés general para la cultura que ésta no era ya capaz de ejercer por estar sumida en sus disputas confesionales. A la vez, ello no había impedido reconocer la relevancia de la religión en sus aspectos más concretos, transmitidos por las diferentes Iglesias, a la hora de satisfacer las necesidades espirituales de los individuos. Sin embargo, la *finitud* del hombre, mediatizada y disuelta en la noción de la Idea absoluta, reclamaba ahora sus derechos contra Hegel. Éstos le fueron devueltos en la declaración de que la Idea misma no era sino un producto de la reflexión del filósofo. La Idea se convirtió ahora en la expresión de la cada vez más honda confusión entre la realidad concreta y las abstracciones del filósofo, en la manifestación, incluso, de su arrogancia al atreverse a presentar lo que no era sino fruto de la reflexión propia como una verdad divina y sobrenatural.

Las observaciones críticas expuestas al final del capítulo precedente permiten concluir que la reacción contra el sistema especulativo hegeliano surgida después de su muerte, a lo largo del decenio posterior, estaba justificada al menos parcialmente. De

hecho, Hegel había abstraído de sus afirmaciones sobre la Idea absoluta y su autodespliegue, toda mención a su finitud como filósofo que construye y reflexiona, como si él mismo pensara que su propia finitud hubiera sido clausurada o se hubiera extinguido en la elevación hacia la absolutez de la Idea. En contrapartida, esa finitud fue ahora esgrimida en su contra, primero por Feuerbach y luego, imitando su ejemplo, por Marx, aunque también, si bien con diferentes variaciones y matices, por Max Stirner, Sören Kierkegaard y, más tarde, Friedrich Nietzsche y Wilhelm Dilthey.

El viraje operado en este instante supuso el punto de partida de posteriores corrientes filosóficas, entre las que se cuenta, dentro ya de nuestro siglo, el existencialismo, para el que fueron acicate tanto Dilthey como Nietzsche o Kierkegaard. Incluso orientaciones filosóficas en las que dicha relación es mucho menos evidente tienen su presupuesto en el viraje antropológico de la filosofía posterior al hegelianismo. Uno de estos ejemplos sería la vuelta a la filosofía de Kant operada desde mediados del siglo pasado. En ella, en efecto, lo importante era otra vez discernir críticamente cuáles son los fundamentos subjetivos de nuestro conocimiento empírico –y, por ende, de nuestra relación con el mundo–, esfuerzo en el que los kantianos se distinguieron de los representantes del positivismo. Sin embargo, la mayoría de las corrientes neokantianas[1] se apartó de Kant por entender la crítica del conocimiento como una labor enfrentada a la metafísica y como una fundamentación de los conceptos básicos de las ciencias de la naturaleza. Se produjo, así, una modificación en el mismo sentido de la reflexión gnoseológico-crítica. Esta última ya no se vio concebida, como en Kant, como preparación para una nueva fundamentación de la metafísica, sino, mucho menos ambiciosamente, como la reflexión sobre los supuestos de las ciencias. Por su parte, estas últimas no necesitaban de una fundamentación gnoseológica semejante. Como tales, las ciencias se desarrollaron sobre los fundamentos que les prestaba su propia conciencia gnoseológica, por completo autónoma. Por ello, el único significado que dicha reflexión crítica tuvo de hecho fue el de esclarecer la relación del conocimiento científico de la realidad con la subjetividad humana. En este caso, la hipótesis de que dicho conoci-

1. Cf. la visión de conjunto que del neokantismo ofrece el artículo de H. Holzhey en HistWB Philos 6 (1984) 747-754.

miento tiene su último fundamento en la espontaneidad del entendimiento humano implicaba a la vez una serie de supuestos metafísicos con respecto a la relación hombre-mundo. Sin embargo, éstos nunca fueron objeto de una reflexión explícita.

La fundamentación del conocimiento en la gnoseología fue sustituida en el llamado positivismo lógico o «neopositivismo» del Círculo de Viena por el intento, en los años que siguieron a la Primera Guerra Mundial, de desarrollar un lenguaje objetivo[2] que pudiera ser formalizado y estuviera libre de toda reminiscencia metafísica. A la postre, este intento fracasó porque la exigencia de que toda proposición con sentido debe ser sometida a su verificación por los datos de los sentidos no es, como tal exigencia, verificable a su vez por medio de ninguna observación. Ludwig Wittgenstein trató entonces de desarrollar en una segunda etapa de su pensamiento una filosofía del lenguaje ordinario que diera cuenta del hecho de que todo lenguaje formal precisa de su interpretación por el lenguaje cotidiano, teniendo por eso mismo que poder deducirse de éste. Sin embargo, en la medida en que Wittgenstein creía necesario someter el uso filosófico del lenguaje al criterio representado por lo que, supuestamente, se tiene por su uso «normal» –que él pensaba podía ser elevado empíricamente a dicho rango normativo–, su filosofía del lenguaje ordinario siguió manteniendo la actitud crítica con respecto a la metafísica propia de los positivistas[3]. Hoy día también este programa puede darse por fracasado, pues, a la vista de lo flexible y de lo variable históricamente de los lenguajes y del significado de las palabras, no es posible señalar cuál es ese uso «normal» del lenguaje del que servirse como criterio para rechazar todos aquellos usos lingüísticos que se apartan de él.

Entre los esfuerzos gnoseológicos de los neokantianos y el intento del siglo XX por construir una filosofía del lenguaje que desempeñe la función de una filosofía fundamental existen varios paralelos. La principal diferencia entre ellos es que tanto el positivismo lógico como la filosofía del lenguaje ordinario ya no necesitan de la instancia de un sujeto del conocimiento al que atri-

2. Para más detalles, V. Kraft, *Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus* (1950, ²1968).

3. Al respecto, cf. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976), así como E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache* (1969).

buir las diferentes funciones del conocimiento y su expresión lingüística. De hecho, el lenguaje es observado en todo momento como una magnitud intersubjetiva *a priori*. En el contexto presente, la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje como filosofía fundamental tienen interés sobre todo como ejemplos del viraje antropológico aparecido en la evolución de la filosofía posterior a Hegel. El sentido de este último es que el hombre pasa ahora a asumir el puesto que la filosofía idealista vinculaba con el concepto de absoluto. En todo ello, que se identifique aquella dimensión humana que más próxima se encuentra a la reflexión filosófica en el conocer o en el lenguaje, o que se advierta la necesidad de una antropología general que integre todas las disciplinas de las ciencias humanas, constituyéndose en base tanto de la comprensión del lenguaje como del conocimiento –como en la antropología filosófica fundada por Max Scheler y continuada sobre todo por Helmut Plessner y Arnold Gehlen–, tiene sólo una importancia secundaria. Incluso si el lenguaje probara ser el supuesto último tanto del conocimiento como de la comunicación humana, el conocimiento reflejo de esta función del lenguaje seguiría estando incluido en nuestro conocimiento del hombre, en nuestro conocimiento de nosotros mismos, en nuestro convivir con otros. Por ello, a la hora de hacer de él la filosofía fundamental, el análisis del lenguaje se demuestra un punto de partida igual de abstracto que la gnoseología. En la perspectiva de la reflexión filosófica, ambos necesitan de una fundamentación antropológica. Sin ella, tanto el «lenguaje» como el sujeto del conocimiento de los kantianos no van más allá de magnitudes hipostasiadas.

Aquí no se tratarán con detalle las últimas corrientes mencionadas de la filosofía posthegeliana, pues su contribución a las relaciones entre la filosofía y la teología es muy pequeña. Las aportaciones del neokantismo a la filosofía de la religión carecen hoy día de interés y las de la filosofía del lenguaje han evidenciado una orientación fundamentalmente crítica, en la misma dirección que la crítica positivista tradicional a la metafísica. Además, o bien han buscado reducir todas las referencias objetivas del discurso religioso a funciones emotivas[4], o bien han operado con los

4. En el enfrentamiento con tales concepciones, la teología está interesada fundamentalmente en las pretensiones cognitivas de las afirmaciones religiosas. Cf. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973), 34ss, 331s (ver-

recursos del análisis lingüístico, pero alimentándose en sus posiciones de temas más antiguos de la tradición teológica y metafísica. La antropología tiene importancia para la teología en la medida en que esta última, enfrentándose a la tendencia –con base en la secularización– a eliminar la temática religiosa de la investigación de las ciencias humanas y de la construcción de teorías antropológicas, ha tenido que perseverar en la radical importancia de la relación con Dios y su reflejo en la vida religiosa para la identidad del hombre[5]. Sin embargo, de otra manera que en la relación con la tradición de la teología filosófica, en la referencia a la antropología o a las ciencias humanas la cuestión inmediata no es ni mucho menos la reflexión sobre Dios y su revelación, sino el afianzamiento de la base para que el discurso sobre Dios tenga pleno sentido racional. La necesidad de un esfuerzo en esta dirección es ella misma uno de los resultados de la despedida de la tradición metafísica de la filosofía implícita en el viraje posthegeliano hacia la antropología.

La vuelta a la antropología como tema central de la filosofía se ha visto unida en no pocas ocasiones a un *naturalismo* en lo relativo a la concepción del hombre. A esta manera de ver las cosas se inclinaron ya Feuerbach y el materialismo de Karl Marx. En la actualidad, contemplar al hombre y su especificidad en relación con la naturaleza se ha convertido indudablemente en un lugar común de observación. Desde las postrimerías del siglo XIX, fue sobre todo la teoría de la evolución quien hizo posible comprender al ser humano de un modo nuevo como un producto de la naturaleza. Por otra parte, nuestro conocimiento de la naturaleza es siempre conocimiento humano, y todo naturalismo permanece referido (de manera similar a la Idea absoluta de Hegel) a la subjetividad del hombre como lugar de nuestro conocimiento de la naturaleza. Si no se repara en ello, se termina por identificar el estado actual de nuestra investigación de la naturaleza, sea cual fuere éste, con la objetividad de esta última, como si la ciencia no fuera a procurarnos en un futuro una nueva visión de la realidad natural. Al mismo tiempo, aquella dimensión de la vida humana

sión cast.: *Teoría de la ciencia y teología*. trad. de E. Rodríguez, Cristiandad, Madrid 1981). Cf. también las consideraciones sobre la discusión crítico-lingüística de la palabra «Dios», en Id., *Systematische Theologie* 1 (1988), 73s.

5. Cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica* (1983), Sígueme, Salamanca 1993, trad. de M. García-Baró.

que, considerando el carácter siempre abierto del futuro, trasciende el actual estado respectivo de la vida humana, así como su origen natural, queda fácilmente fuera de toda consideración. Por dichos motivos, la filosofía de la vida se ha servido de la meditación sobre el hombre con el fin de acceder a aquellas relaciones vitales que trascienden nuestra existencia humana, aunque, por otra parte, vinculando siempre la comprensión de la vida con los sentimientos que en cada caso mediatizan la experiencia de la existencia. A pesar de que la multiplicidad de significados de la expresión «filosofía de la vida»[6] permite su aplicación a pensadores tan diferentes como Friedrich Nietzsche o Wilhelm Dilthey, esta última afirmación tiene especial validez en el caso de Henri Bergson, cuyo pensamiento se convirtió en el punto de arranque de la filosofía procesual que culmina en la obra de Alfred North Whitehead. La filosofía procesual y la filosofía de la vida conforman uno de los contados movimientos filosóficos que teniendo por base el viraje antropológico operado tras la muerte de Hegel han encontrado de nuevo acceso a la metafísica. Esto último es menos cierto de la filosofía vital de Dilthey y los existencialismos que en ella tienen su origen que de Bergson y Whitehead. Whitehead no experimentó reparo alguno en servirse del término «metafísica» para designar una de las tareas de la filosofía. Para él, el método propio del metafísico consiste en una «generalización imaginativa» (*imaginative generalization*)[7]. Por otra parte, la apariencia que ofrece la cosmología metafísica de Whitehead es la de asentarse sobre la generalización de determinados rasgos de la autoexperiencia humana. En este sentido, su filosofía se asienta también en el giro antropológico característico de toda la filosofía posterior al idealismo.

Después de Hegel, el ser humano se convirtió, pues, en la cuestión central de la filosofía en un sentido nuevo y radical. A decir verdad, Hegel mismo sometió con anticipación a una honda crítica dicha postura, cuyos cauces veía prefigurarse en algunas de las tendencias características de su época y, en especial, en la filosofía de Kant. La crítica de Hegel considera que el ser huma-

6. Para los varios significados de este término, cf. el artículo de G. Pflug en HistWB Philos 5 (1980), 135-140.

7. A. N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (1929), MacMillan, 6ss, cita 8 (versión cast.: *Proceso y realidad. Un ensayo sobre cosmología*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada).

no es aquí elevado a lo absoluto como el ser finito que es. Hay en ello una contradicción, porque el hombre no es sino finito y por consiguiente no-absoluto. Hegel contempló con razón la absolutización de lo finito, y en particular la absolutización del ser humano, como una prueba de que el hombre no puede por menos de ir más allá de lo dado (finito) y elevarse de un modo u otro a lo absoluto. Así, en caso de que no distinga entre lo absoluto y él mismo (y el resto de cosas finitas), hará de él (o de cualquier otro ente finito) dicho absoluto. A su manera, esta forma perversa de elevación de lo finito a lo absoluto por medio de su absolutización corrobora –si bien involuntariamente– que la cuestión religiosa forma parte de un modo u otro de la realización humana. Lutero había expresado ya la misma idea, sólo que desde el punto de vista de la confianza, en lugar de –como Hegel– desde el punto de vista del pensamiento: los hombres no pueden por menos de confiar en un absoluto, es decir, de tener un Dios. La cuestión es únicamente en qué lugar encuentran el fundamento para esa confianza o qué clase de Dios tienen, si el Dios verdadero o un ídolo. Éste es también el sentido de la crítica anticipada de Hegel al abandono de la filosofía de lo absoluto, que tras su muerte cobró la forma de un nuevo interés por el hombre como ser supremo para el hombre.

Los siguientes apartados de este capítulo se ocuparán en forma sucinta de las posturas filosóficas más importantes que siguieron a la desaparición de Hegel, así como de aquellas corrientes que, enraizadas en ellas, proporcionaron las directrices para la redefinición de la situación humana. Con ello no se pretende en modo alguno ofrecer una visión de conjunto de la filosofía del siglo XX[8]. Algunos de los desarrollos más relevantes de la filosofía de este siglo, como la fenomenología fundada por Edmund Husserl, ni siquiera se tendrán en cuenta aquí, mientras que otros, como la filosofía hermenéutica, sólo se mencionarán en relación con el pensamiento de Wilhelm Dilthey. Como ya se dijo, no se tratarán ni el neokantismo ni las diferentes corrientes del análisis del lenguaje. Por último, se omitirá toda referencia a la extensa discusión de los últimos decenios en torno a los fundamentos de

8. Se ofrece un resumen en W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung* (I ⁸1978, II 1979). También W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (1972).

las ciencias[9]. En cambio, el desligamiento de la reflexión filosófica de su concentración exclusiva en la temática antropológica y su enderezamiento –operado en la filosofía vitalista de Henri Bergson– hacia una nueva filosofía de la naturaleza, conjuntamente con la continuación de este nuevo punto de partida en las filosofías procesuales de Samuel Alexander y Alfred North Whitehead, serán objeto de una consideración pormenorizada. Este interés responde a dos motivos. El primero estriba en que la filosofía de los procesos es una de las pocas corrientes de la filosofía que han recuperado la cuestión de la filosofía de la naturaleza en el seno del postidealismo. El segundo es que esta filosofía ha reservado un nuevo espacio para las cuestiones metafísicas, ejerciendo por ello un influjo directo en la teología y, en particular, en la teología procesual norteamericana.

2. *Los nuevos impulsos de la filosofía tras la muerte de Hegel*[10]

a) *Ludwig Feuerbach y Karl Marx*

Feuerbach (1804-1872) empezó en 1823 estudios de teología en Heidelberg, pero al año siguiente marchó a Berlín, donde se convirtió en filósofo y discípulo de Hegel. En 1828, se doctoró en Erlangen con la disertación *De ratione, una, universali, infinita*, en la que se establece la divinidad de la razón una y universal en oposición a los individuos. Un año después Feuerbach obtendría en Erlangen la *venia legendi*. Diez años más tarde (1839) publicó una *Crítica de la filosofía hegeliana*. En ella, ahora sin desempeñar cargo oficial, se volvía contra la concepción de Hegel de la realidad del universo como el producto del autodespliegue de una razón absoluta. A su juicio, Hegel no desembocaba en ella más que por una cadena de abstracciones, es decir, «en el ser, pero sólo en cuanto pensado»[11]. Entretanto,

9. De su evolución hasta aproximadamente 1980 se ocupa el segundo volumen de la obra de W. Stegmüller citada en la nota anterior.

10. Al respecto, cf. la exposición ya clásica de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1941) (versión cast.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1968).

11. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* II, 239.

Feuerbach había evolucionado desde el panteísmo idealista de sus comienzos a un naturalismo igual de panteísta, en el que en muchos sentidos cabía reconocer reminiscencias de la filosofía de la naturaleza del primer Schelling[12]. La transición entre ambos momentos de su evolución se produjo por sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, aparecidos en forma anónima, en 1830[13].

En su enfrentamiento crítico con la filosofía de Hegel, Feuerbach insistió en destacar el lado concreto, sensible y corpóreo de la existencia humana, al que la filosofía estaba a su juicio en la obligación de prestar atención, elevándolo a la categoría de verdadero fundamento del pensar. Dos años después, en la *Esencia del cristianismo* (1841), Feuerbach ahondó todavía más en esta perspectiva, en la que hacía de la antropología origen y fundamento de las representaciones religiosas, a la vez que reducía la idea de Dios a una forma alienada de la autoconciencia humana, explicándola como la proyección en un cielo imaginario de la representación (*Vorstellung*) que el hombre tiene de su verdadera (e infinita) mismidad. Así se produce el nacimiento de la idea de una divinidad supuestamente distinta del ser humano. Con todo, Feuerbach conocía demasiado bien el pensamiento de Hegel como para no caer en la cuenta, a la vez que proponía su argumentación, de que la elevación religiosa hacia Dios implica elevarse por encima de la propia finitud hacia la idea de infinito. ¿En qué parte de sí mismos, sin embargo, pueden encontrar los seres humanos la idea de infinito? La respuesta de Feuerbach fue que, aun siendo cierto que el hombre es finito en cuanto individuo, es infinito en cuanto especie. Y como los seres humanos tienen en su autoconciencia conciencia de sí mismos como seres pertenecientes a una especie, la idea de Dios se origina en la confusión de la infinitud de la humanidad como especie con un ser infinito y absolutamente distinto del hombre. Feuerbach creyó poder dar razón de dicha confusión a través del egoísmo de los individuos, que sería quien indujera a

12. Al respecto de esto, cf. P. Cornehl, *Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach*: NZsysTh 11 (1969) 37ss.

13. Cf. P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule* (1971), 221ss, en especial, 227ss.

estos últimos a tener la infinitud exclusiva de la especie por un ser no sólo extraño a ellos mismos, sino también al hombre como tal, al que luego adorarían como divinidad. Un argumento que hacía todavía más extravagante el hecho de que en la *Disertación* de 1828 fuera precisamente dicho egoísmo el invocado para explicar el proceso justamente inverso, es decir, cómo el individuo reclama para sí la inmortalidad que compete a la especie de modo exclusivo.

La misma *Disertación*, aunque en este caso bajo un signo idealista, había combatido la subordinación de los individuos a la especie. Dicho signo cambiaría a partir de los *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad* (1830). La idea, ahora de cuño naturalista, de la infinitud de la especie se convirtió en la base de la crítica a la religión de 1841, aún más evidente en la *Esencia de la religión* de 1849. Entretanto, en sus *Principios para una filosofía del futuro* (1843), Feuerbach había ido evolucionando en dirección hacia un panteísmo naturalista, aunque sus fundamentos siguieron estando constituidos por la definición antropológica del hombre como un ser determinado por su corporeidad.

La idea feuerbachiana de la infinitud de la especie humana fue recogida por Karl Marx en sus escritos tempranos, de claro corte antropológico, y en particular en sus *Manuscritos de economía y filosofía*, redactados en París en 1845. Marx también se hizo eco de la crítica a la religión que Feuerbach había ligado a dicha idea. Sin embargo, a Marx no le satisfizo la explicación feuerbachiana de que la proyección hipostasiada de la infinitud de la humanidad en una divinidad diferente del hombre se debe al egoísmo de los individuos. En su lugar, Marx postuló que la base del desgarramiento del ser humano en la alienación religiosa de su autoconciencia debía buscarse en el desgarramiento fáctico del ser del hombre en las relaciones sociales terrenales[14], donde la propiedad privada conduce al ser humano a su alienación al hacer del producto de la exteriorización de su esencia en el trabajo propiedad de otro hombre. Marx concibió la superación de dicha alienación como una tarea reservada a la historia. Como la humanidad va generándose a sí misma como especie a lo largo de su historia,

14. K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845/46), tesis 4 (se cita como K. Marx, *Die Frühschriften*, edición de S. Landshut [1968], 340) (versión cast.: *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, Grijalbo, Barcelona 1974).

esta última, en cuanto historia de la lucha de clases, constituía para él una cuestión y una meta claramente humanistas. Para Marx, sólo de la eliminación del desgarramiento y alienación *terrenales* que sigue a la creación de una sociedad sin clases puede esperarse la desaparición definitiva de la alienación *religiosa* en que se refleja la alienación social real. La felicidad individual en la vida presente era una vez más sacrificada en su pensamiento en aras de una meta propia de la humanidad en cuanto especie. Lo mismo sucedía, en términos teóricos, en las tesis tempranas de Feuerbach sobre una inmortalidad específica inalcanzable para los individuos.

b) *Max Stirner y Sören Kierkegaard*

Max Stirner (1806-1856) se mostró de acuerdo con la crítica de Feuerbach a Hegel. Sin embargo, en su obra más importante, *El único y su propiedad* (1845), rechazó la idea feuerbachiana de especie y volvió a situar la infinitud del ser humano en la subjetividad del individuo o único (*Einziges*) que afirma sin límites su propia realidad.

La vuelta al individuo y a su existencia como base de la reflexión filosófica en contra tanto de lo universal de la Idea absoluta de Hegel, como del entusiasmo feuerbachiano por la especie, une el nombre de Max Stirner al de Sören Kierkegaard (1813-1855). Con ella, sin embargo, se agota también todo nexo de unión entre ambos pensadores. Al ateísmo, en efecto, en el que Stirner coincidía todavía con Feuerbach, Kierkegaard opuso la tesis de que el individuo está siempre referido a lo eterno en la dialéctica de su autocomprensión. Aunque Kierkegaard compartía la idea, que es posible encontrar en todos los hegelianos, de que en la misma transgresión de su finitud operada en la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo como un ser finito, este último tiene también infinitud, para él esta infinitud trasciende la realización existencial del individuo. Kierkegaard se mostró de acuerdo con Hegel en que, al transcender su propia finitud, el individuo está referido a lo infinito como a algo absoluto y *otro*. Sin embargo, es precisamente porque no hay duda de que el hombre se relaciona en cuanto tal con lo infinito y eterno, por lo que no hay lugar para una mera identidad entre ambos.

Aquí no es posible exponer en detalle el pensamiento de Kierkegaard[15], en cuyo caso sería preciso partir de sus vínculos con el pietismo de su padre. Kierkegaard desarrolló la temática vital del individuo valiéndose del pensamiento de Descartes (*De omnibus dubitandum est*, 1843)[16]. A la duda sigue la elección entre diferentes formas o maneras de vivir, cuya multiplicidad puede rastrearse en los varios pseudónimos con que Kierkegaard encabezó sus numerosos escritos[17] y en la que él mismo trató de introducir una jerarquía ayudándose para ello del esbozo de una serie de *Estadios del camino de la vida* (1845). Dichos estadios son el estético, el ético, el religioso y la fe cristiana («religión B»)[18].

Para Kierkegaard, el individuo está referido a lo eterno en todas las formas de realización de su libertad. La exposición más impresionante de esta idea se encuentra en los dos escritos kierkegaardianos que más importancia revisten para la teología, *El concepto de la angustia* (1844) y, todavía más claramente, *La enfermedad mortal* (1848), esta última sin duda su obra maestra. Ambos se ocupan en el horizonte de la doctrina cristiana del pecado del fracaso al que está abocada la misma realización de la libertad. *La enfermedad mortal* comienza con la definición del ser humano como espíritu o mismidad (*Selbst*). Dicha definición se inscribe todavía dentro de la tradición de la filosofía idealista de la subjetividad, pero Kierkegaard le da un nuevo sentido: «La mismidad es una relación que se relaciona consigo misma». Así, pues, como ser finito que sabe de su propia finitud, el hombre está referido a lo infinito o eterno, teniendo su ser sólo en esta relación. Al mismo tiempo, y en la medida en que es consciente de sí mismo, mantiene una relación consigo *como* ese relacionarse de lo finito con lo eterno. Sin embargo, como «síntesis de finitud e infinitud» el hombre tiene que existir sobre la base de su propia finitud, es decir, realizar sobre ella la síntesis, a pesar de haber sido creado por Dios

15. Partiendo del problema de la libertad, central en el pensamiento de Kierkegaard, nos ofrece una exposición de su filosofía W. Dietz, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit* (1993).

16. Al respecto, cf. W. Dietz, *Sören Kierkegaard*, 157-187.

17. Para el problema de la relación de los pseudónimos entre sí y con el pensamiento de Kierkegaard cf. nuevamente W. Dietz, *Sören Kierkegaard*, 43ss, 53s.

18. *Ibid.*, 12ss, 205-237.

como lo que es y, por tanto, haber sido puesto por lo infinito y eterno como relación con Dios. Por ello, si el hombre se realiza a sí mismo a través de su relación consigo mismo en el acto de la libertad y sobre la base de su propia finitud –es decir, realiza aquella relación o «síntesis» de su finitud con lo infinito–, de una u otra forma entrará en contradicción con el hecho de que Dios es el verdadero origen y fundamento de su existencia. Con la descripción del callejón sin salida en que se convierte esta situación, la cual es por esa razón resumida mediante el término «desesperación» –con independencia de que los hombres sean o no conscientes de ello–, Kierkegaard entregó a la posteridad la más sobrecogedora interpretación moderna de la doctrina cristiana del pecado. La única posibilidad de escapar a esta situación consiste en que el hombre se acepte a sí mismo en su libertad a partir de Dios. Sin embargo, observada desde el prisma de la autoconstitución del hombre en su relación consigo mismo, tal posibilidad se manifiesta como algo «paradójico». Esta primera paradoja se ve a su vez unida a esta otra: cómo podrían ponerse los cimientos de una felicidad eterna partiendo de un momento histórico concreto. Éste es el problema de que se ocupan las *Migajas filosóficas* de 1844 y la *Apostilla conclusiva no científica* de 1846. Con él se corresponde positivamente el tema de la *Repetición* (1843) o «apropiación» de una verdad previa[19].

La mediación histórica de la relación con la verdad y su apropiación por medio de la experiencia[20], caracterizada una vez más por su historicidad, fue también el tema al que consagró su vida el último de los pensadores de que nos ocuparemos en este apartado: Wilhelm Dilthey.

19. Al respecto, cf. J. Ringleben, *Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards* (1983), en especial, 101-195, así como 438ss, 472ss.

20. *Ibid.*, 438ss, refiere las categorías de la edificación y de la apropiación a la categoría interpretativa «experiencia religiosa» (450ss), relacionándola con el concepto hegeliano de experiencia. Ringleben se apoya en que en la *Enciclopedia* (§ 7) Hegel afirma que en la experiencia «el hombre mismo tiene que *estar ahí*». Sería especialmente esclarecedor relacionar lo anterior –desde el punto de vista de la mediación histórica de la apropiación– con la descripción diltheyana de la historicidad de la experiencia.

c) *Wilhelm Dilthey y la hermenéutica de la experiencia histórica*

Dilthey ya no pertenecía a la generación cuyo pensamiento había evolucionado en inmediato enfrentamiento con Hegel o que se había aplicado a la tarea de destronarle. En el prólogo a la colección de ensayos publicada el mismo año de su muerte (1911) con el título de *El mundo espiritual*[21], Dilthey escribió: «Cuando empecé en la filosofía el monismo idealista de Hegel había sido apeado de su posición de preponderancia por las ciencias naturales». Sin embargo, para el hijo de un pastor protestante nacido en 1833, la experiencia estudiantil más importante en el Berlín de mediados del XIX vendría propiciada por el florecimiento de las ciencias históricas alemanas en la Universidad de la misma ciudad, en torno a la figura central de Ranke[22] y sus colegas Mommsen y Droysen. La cuestión a la que Dilthey consagró su vida fue la pregunta por los fundamentos antropológicos de la «reflexión histórico-universal»[23] en los términos en que ésta había sido desarrollada por el historicismo germano. Y es que aunque en este campo Ranke y Droysen –este último en menor medida– se habían liberado del influjo de la filosofía hegeliana de la historia, quedaba todavía por decidir qué es lo que finalmente ocuparía su lugar como fundamento de la «reflexión histórico-universal». En combinación con las «fuerzas éticas» en que identificaban uno de los factores determinantes de la historia, las *Líneas fundamentales de la ciencia histórica* de Droysen (desde 1858 en circulación, publicadas en 1868) mencionaban aquellas «ideas» cuyo influjo gobierna el transcurso histórico y que han de ser inferidas o deducidas de este último[24].

Pese a estar matriculado en teología en Berlín, Dilthey no mostró ningún entusiasmo por la teología de su época[25], guardando más bien sus simpatías para las tendencias panteístas del

21. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 3, (existe una versión castellana, aunque con un orden distinto al original, *Obras de Dilthey*, trad. de E. Imaz en colaboración con J. Gaos, W. Roces y J. Roura Parella, 9 vols., FCE).

22. *Ibid.*, 8s (Discurso con ocasión de su 70 cumpleaños).

23. *Ibid.*, 9.

24. J. G. Droysen, *Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, edición de R. Büchner (³1958), 342ss (42ss).

25. El magnífico artículo de U. Herrmann sobre Dilthey, en TRE 8 (1981), 752-763, se ocupa fundamentalmente del significado del enfrentamiento entre religión y cristianismo en la evolución de Dilthey.

primer romanticismo berlinés y, en especial, para los *Discursos* sobre la religión de Schleiermacher. Tras el examen teológico de 1856, Dilthey pasó a estudiar filosofía, siendo su maestro el crítico de Hegel, Adolf Trendelenburg. No por ello abandonó Dilthey su interés por Schleiermacher, que en 1860 dio su primer fruto en un ensayo sobre la hermenéutica schleiermacheriana que resultó merecedor de una mención especial y que Dilthey simultaneó con su trabajo en la edición de las *Cartas* de Schleiermacher, cuyos dos últimos volúmenes fueron publicados en los años 1861 y 1863[26]. Ni siquiera entonces dejó Dilthey de ocuparse de Schleiermacher. El primer volumen de una exposición de gran envergadura de la *Vida de Schleiermacher* apareció en 1867/1870, mientras que el segundo volumen estaba aún sin terminar a la muerte de Dilthey y no fue publicado hasta 1966, una vez rescatado de su legado[27].

Mientras tanto, Dilthey se había doctorado en 1864 en Berlín y ascendido a cátedra con un análisis, que nunca fue entregado para su publicación, de la conciencia moral. Una cuestión que, a la vista del significado de las fuerzas vitales éticas para la historia, también guardaba relación con sus intereses históricos. En 1867 Dilthey fue llamado a Basilea, en 1869 a Kiel y en 1871 a Breslau, hasta que, finalmente, en 1872 volvió a Berlín como sucesor de Lotze, donde permanecería hasta su muerte. Fue aquí donde tuvo la oportunidad de perfeccionar sus esbozos para la fundamentación de la historia y el resto de ciencias del espíritu.

Desde sus tiempos de estudiante, Dilthey venía ocupándose de otros dos proyectos aparte de Schleiermacher. El primero era una «Historia de la concepción cristiana del mundo occidental», que luego se convertiría en el borrador para una historia cultural y espiritual de la Edad Moderna[28]. Junto a él, Dilthey planeaba una investigación de la naturaleza y presupuestos de la conciencia histórica, una «Crítica de la razón histórica»[29], que si prime-

26. W Dilthey, *Aus Schleiermachers Leben*, III (1861) y IV (1863).

27. Id., *Leben Schleiermachers*. II: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*, edición de M. Redeker (1966).

28. Para ambos proyectos, cf. el «informe preliminar» de G. Misch sobre los *Gesammelte Schriften* V (*Obras*), de Dilthey (1923), XXIIIs. Los estudios separados sobre el primero de estos proyectos se encuentran en los volúmenes II-IV de las *Obras*.

29. Dilthey en su 70 cumpleaños (1903), *Gesammelte Schriften* V, 9.

ro fue concebida en estrecha vecindad con la fundamentación gnoseológica de las ciencias de la naturaleza –cuyo mérito se atribuía por entonces a Kant–, luego fue distanciándose paulatinamente del de Königsberg y evolucionando en dirección hacia una hermenéutica de la historicidad de la experiencia. Cuando se hallaba a la mitad de este camino, Dilthey publicó el primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), con el subtítulo de *Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. El propósito de Dilthey era «justificar filosóficamente... los principios de la escuela histórica», pero no mediante un «contemplar *a priori* de manera absorta nuestra facultad de conocer», sino en el sentido de una «historia evolutiva que parta de la totalidad de nuestro ser»[30]. El primer volumen de la obra empezaba ofreciendo una visión de conjunto de «cada una de las ciencias del espíritu», a la que seguía una amplia exposición de la historia de la metafísica y su desintegración. Según Dilthey, la exposición crítica de la metafísica despejaba el camino para una nueva fundamentación, la cual debía ser objeto del segundo volumen. Sin embargo, este segundo volumen nunca fue publicado. La razón fue que la fundamentación con base en la psicología y en la gnoseología de la vida histórica, de la que su *Psicología descriptiva* ofrecía un primer esbozo[31], se había transformado en el programa para una hermenéutica de la experiencia histórica. Y aunque Dilthey intentó en varias ocasiones prestarle una formulación acabada[32], esta última nunca llegó a alcanzar un perfil definitivo.

Dos fueron los motivos de que la historia de la metafísica y su desintegración ocupara tanto espacio en la fundamentación

30. W. Dilthey, introducción al vol. I, *Gesammelte Schriften* I, XVII y XVIII.

31. Id., *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894), en *Gesammelten Schriften* V, 139-240. A diferencia de la psicología explicativa de las ciencias naturales, la psicología «descriptiva» parte para Dilthey de la idea «de la unidad de la vida» del yo (*Selbst*) en «un cambio de estados», que Dilthey denominaba por entonces «estructura» (200). A esta concepción se orientó la exposición de P. Krausser, *Kritik der endlichen Vernunft. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie* (1968). Pero esta exposición no tuvo en cuenta que los fragmentos sobre la hermenéutica de la experiencia histórica reunidos en el volumen VII de los *Gesammelte Schriften* trascendían esta concepción.

32. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII, edición de B. Groethuysen (1926), en especial, 131-157 y 191-204, pero sobre todo 228-245.

diltheyana de las ciencias del espíritu. El primero que, para Dilthey, la metafísica era quien «desde hacía más de dos mil años» había venido cuidándose de esa función de fundamentación[33]. El segundo, que la Modernidad, la cual tenía su culminación en el nacimiento de la conciencia histórica, significaba el fin de la metafísica. La «desintegración de la actitud metafísica del hombre frente a la realidad» (351) había empezado con la aparición en el siglo XVII de las ciencias naturales. A partir de ahí, «la naturaleza humana se erigió en el principio desde el que comprender la sociedad» (379), punto de vista que se vería coronado un siglo más tarde por una «*perspectiva histórico-universal* cuyo núcleo radica en la *idea de evolución*» (380). Para Dilthey, el descubrimiento de la historicidad del ser humano supuso el fin de la metafísica, es decir, el fin del ideal metafísico de una «estructuración lógica del universo» fundada en la idea de Dios (386s), que Dilthey veía elevarse a la categoría de principio en el principio leibniziano de razón (388) y realizarse por última vez en el sistema de Hegel (390). Frente a este «logicismo» se alzan la libertad (391) y la historicidad de la vida. Lo único que «queda... es lo meta-físico de nuestra *vida* como experiencia personal» (384).

Separarse de Hegel llevó, pues, a Dilthey a separarse de la entera historia de la metafísica y su culminación en el «logicismo» del sistema hegeliano. Para él, el final de la metafísica no se había producido con el surgimiento de las modernas ciencias de la naturaleza, como en Augusto Comte, sino con el descubrimiento de la historicidad del ser humano. Junto a él, asimismo, hace su aparición en forma simultánea la conciencia de lo finito y relativo de toda manifestación histórica. «La finitud de todo fenómeno histórico, ya sea una religión, un ideal o un sistema filosófico, así como lo relativo de toda aprehensión humana de las relaciones objetivas, sea cual fuere su índole, es la última palabra de la concepción histórica del mundo: todo fluye, nada permanece»[34]. Sin embargo, Dilthey creía haber encontrado una salida a las dificultades del relativismo que de ahí se deducía y al temor, a él ligado, a su degeneración en una completa «anarquía de las convicciones». Dilthey buscó esa salida en una meditación sobre la totali-

33. *Ibid.*, I, 125. El resto de indicaciones numéricas del texto se refieren a este volumen.

34. *Ibid.*, V, 9 (Discurso con ocasión de su 70 cumpleaños).

dad (*Ganzheit*) de la vida que se hace presente en las vivencias, totalidad que para él constituía ese resto «metafísico» que subsiste tras la muerte del «logicismo» propio de las explicaciones metafísicas.

La idea clave de los últimos escritos de Dilthey es que la unidad de la vida, que en 1894 había sido determinante para el concepto estructural de una psicología «descriptiva», no es sólo una categoría propia de un observar externo, o que tiene lugar desde fuera, sino algo que se hace inmediatamente presente en sus «vivencias» al sujeto de las mismas[35]. Con el concepto de vivencia (*Erlebnis*) enlazan los conceptos de «significado» (*Bedeutung*) y «significación» –en el sentido de «relevancia» (*Bedeutsamkeit*)–. Cada vivencia particular significa algo como parte de un todo, a través de su relación con el todo (*das Ganze*) de la vida[36]. Ahora bien, el valor de cada vivencia para el todo de la vida va cambiando con el tiempo a medida que ésta transcurre, y así es como también se modifica su significado en nuestro recuerdo. Por ello, el significado que cada vivencia particular tiene en el curso de nuestra vida nunca está del todo definido, excepto al final: «Sólo en el último momento de una vida puede extraerse el cálculo aproximado de su significado y, por eso, dicho cálculo sólo puede aparecer tal cual es realmente al final de la vida o en alguien cuyas vivencias sean similares a las que compusieron esa vida que ahora termina»[37]. «Uno tendría que esperar a que la vida llegase a su fin para poder abrazar con la vista, y esto sólo en ese instante final, esa totalidad que permite saber cuál es la relación existente entre sus partes. Uno tendría que esperar a que la historia terminase para tener en sus manos todo el material necesario para saber por fin cuál es su significado»[38]. Por otra parte, en «la determinación del significado del pasado» influye también lo que «nosotros nos hemos marcado como meta de nuestro futuro»,

35. *Ibid.*, VII, 229; cf. antes 140. Para el concepto de vida como el «conjunto de las relaciones interpersonales condicionadas por el mundo externo» y para éstas en cuanto unidades vitales, cf. 228. El concepto de la vida «en su totalidad» pasa a ocupar «el lugar de la razón universal de Hegel» (151), y lo que Hegel denominaba «espíritu objetivo» es reducido a la «relación estructural de las unidades vitales, cuya continuación se encuentra en las sociedades». «Hegel construye metafísicamente: nosotros analizamos lo dado» (150).

36. *Ibid.*, 229, cf. 232s.

37. *Ibid.*, 237.

38. *Ibid.*, 233.

porque ese marcarse metas está relacionado con aquella parte del todo de la vida que queda todavía por transcurrir y, de este modo, con el todo mismo.

Como consecuencia, las vivencias de los individuos, así como todo lo que es objeto de la memoria histórica, están sujetos a una constante reinterpretación, resultado de que el mismo fluir de la vida modifique sin cesar el significado de sus partes. Sin embargo, ¿es posible que lo inacabable de este proceso dentro del curso de la vida no desemboque en el subjetivismo más radical? Dilthey tuvo plena conciencia de esta dificultad, pero creyó que podría hacérsele frente mediante la observación de que «el todo sólo existe para nosotros en la medida en que resulta comprensible a partir de sus partes». Esta respuesta no puede considerarse satisfactoria, porque el significado de las partes depende precisamente del todo, y éste no puede deducirse de ellas a pesar de tener que integrarlas y estar, como consecuencia de ello, (parcialmente) definido. Si realmente quieren evitarse las devastadoras consecuencias que se siguen del relativismo, tendría que darse una relación con el todo de la vida dentro todavía del curso de ésta, o lo que es lo mismo, antes de que la vida haya llegado a su final.

En *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger confesó deber buena parte de su análisis de la historicidad del ser-ahí (*Dasein*) a la obra de Dilthey[39]. Si se tiene en cuenta que en este libro Heidegger contempla la historicidad como un elemento constitutivo del modo de ser específico del ser-ahí, es preciso concluir que él mismo atribuía una importancia esencial al pensamiento de Dilthey en la arquitectura global de *Ser y tiempo*. Sin embargo, en relación con la aporía del relativismo seguido de la historicidad del

39. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 403s (versión cast.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México ⁷1989). Heidegger alude aquí principalmente a la relación epistolar entre Dilthey y el conde Yorck von Wartenburg, y al deseo de este último de deslindar más rigurosamente lo histórico de lo óntico. Heidegger observa que en este deseo se esconde una pregunta de carácter ontológico: la pregunta por la relación del modo de ser de lo óntico (es decir, «de lo ante-los-ojos o a-la-vista [*Vorhandenen*] en su más amplio sentido») con la historicidad como modo de ser, distinto de lo óntico, del ser-ahí (*ibid.*). Esta observación arroja una luz sobre la intención de *El ser y el tiempo* de esclarecer el sentido del ser por medio de una investigación del modo de ser del ser-ahí, es decir, de la existencia humana (*ibid.*, 15ss), pero también sobre la importancia de Dilthey para el todo de esta concepción.

significado de la experiencia, Heidegger desarrolló una solución nueva que iba más allá de todo lo que Dilthey había escrito sobre el tema. La solución heideggeriana consiste en decir que a pesar del carácter siempre inacabado de nuestro itinerario vital, «adelantándonos» o «corriendo de forma anticipada» (*Vorlaufen*) al encuentro de la posibilidad de nuestra propia muerte, nos adueñamos de «la posibilidad de anticipar existencialmente un ser-ahí *total*, es decir, la posibilidad de existir como un *poder-ser total*»[40]. Así, pues, si Dilthey había escrito que es preciso aguardar a la hora de la muerte para saber por fin cuál es el todo de la vida y cuál el significado de sus partes (cf. *supra*, nota 37), Heidegger habla ahora en términos de un anticipar (*Vorwegnahmen*) ese todo de la vida que el transcurrir de ésta no ha podido todavía hacer presente (por no haber acabado aún), si bien sólo *in potentia*. Aunque no hay duda de que ese captar por anticipado el todo está en principio sujeto a su corrección por futuras experiencias, lo cierto es que escapa al relativismo, al menos en la medida en que pruebe su valía en la experiencia posterior. El motivo, en efecto, es que consigue adelantar, es decir, hacer presente en pleno fluir de la experiencia histórica, esa totalidad y esa verdad definitiva de la vida que todavía están por llegar.

A decir verdad, Heidegger desarrolló esta idea sólo con referencia a la vida individual, mientras que Dilthey establecía un paralelismo entre el problema derivado de la modificación del significado de las vivencias a lo largo de la vida individual y ese mismo problema en cuanto relacionado con el entramado histórico en que queda englobada la vida de todo individuo. Como la vida individual se presenta siempre imbricada dentro de contextos vitales más vastos, tendría incluso que decirse que tanto la totalidad como el significado de las experiencias particulares del individuo son de algún modo inseparables de la vida del colectivo[41]. Por tan-

40. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 264; cf. 260s.

41. Con ello se relaciona el que, contra la exposición de Heidegger, se tenga por muy dudoso que la vida del individuo pueda alcanzar su totalidad adelantándose al encuentro de la muerte como su posibilidad más extrema (cf. W. Pannenberg, *Über historische und theologische Hermeneutik* [1964], en Id., *Grundfragen systematischer Theologie* 1 [1967], 123-158, 145s). Esta objeción fue ya planteada a Heidegger por J. P. Sartre. La vida no culmina en la muerte, es rota por ella (al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 3, 600ss). Precisamente por ello, el futuro de la muerte propia puede convertirse en una ocasión para cerciorarse –contra la muerte– de la totalidad que la trasciende.

to, si verdaderamente se quiere que el significado definitivo de la vida y las experiencias de un individuo puedan conocerse en mitad del flujo temporal[42], debería existir también la posibilidad de anticipar, en correspondencia con el «adelantarse al encuentro de la muerte» (*Vorlaufen zum Tode*) heideggeriano, la totalidad de la historia a partir de su final.

La fe cristiana tiene conocimiento de un acontecimiento de esta índole, por el cual el fin de la historia se torna presente en mitad de esa misma historia. Dicho acontecimiento es la resurrección de Jesús, la anticipación del acontecimiento escatológico en cuya venida confiaban los judíos en este ser humano único en mitad del curso todavía inacabado de la historia. Con todo, es preciso reconocer que sólo alguien que confíe en la existencia de un Dios que como creador todopoderoso «da vida a los muertos y llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4, 17), puede tener fe en que tal acontecimiento ha tenido realmente lugar en la historia.

Sin embargo, Dilthey no consideraba que fuera necesario vincular la totalidad de la vida, condición de toda experiencia significativa en las vivencias particulares, con la idea de Dios como fundamento de su unidad. En su opinión, esta unión es característica sólo de una de las varias cosmovisiones o «concepciones del mundo» (*Weltanschauungen*) que son posibles[43]: la religiosa, a diferencia de la filosófica. Además, la idea religiosa de Dios, sobre todo la idea de Dios propia de las religiones monoteístas, no era para él «más que la proyección de la mayor de las vivencias religiosas, aquélla en que el hombre toma conciencia de la independencia de su voluntad respecto del entero entramado de causas naturales»[44]. Esta afirmación recuerda, y no por casualidad, una observación del joven Schleiermacher, según la cual que un hombre tenga o no un Dios para su intuición del «universo», es algo que depende de la dirección de su fantasía: «¿Tiene apego... vuestra fantasía a la conciencia de

42. Cf. el ensayo de Pannenberg citado en la nota anterior, 148ss, así como 151ss para «la estructura anticipadora de la aparición y destino de Jesús de Nazaret» (152). En dichas consideraciones, puede verse lo que la teología del autor adeuda al pensamiento de Dilthey y a sus desarrollos ulteriores en la filosofía de Heidegger.

43. Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 378s.

44. *Ibid.*, 390.

vuestra libertad, al punto de no poder evitar pensar lo que ella misma ha de concebir primero en el obrar más que bajo la forma de un ser libre? Sea, pues. Ella personalizará entonces el espíritu del universo y vosotros tendréis un Dios». Pero si la fantasía se inclina hacia el entendimiento, «entonces lo que tendréis será un mundo y no un Dios»[45]. Esta última aseveración describe con bastante fidelidad la comprensión que Dilthey tenía de sí mismo como un filósofo, en lugar de como un hombre religioso. Su idea del todo vital, del que reciben su significado las vivencias particulares, se corresponde con el «universo» de Schleiermacher, pero el suyo es un universo sin Dios. Dilthey creía que lo característico de la metafísica era haber introducido a Dios en la filosofía como fundamento o razón (*Grund*) del mundo. Así, pues, a sus ojos el origen religioso de la metafísica constituye uno de sus componentes esenciales[46]. Pero la metafísica había llegado a su fin en la Modernidad, y además de forma definitiva, justamente como consecuencia del descubrimiento de la historicidad de todos los fenómenos vitales. Lo único que queda por preguntarse es si el todo vital diltheyano no sigue siendo en el fondo un pensamiento igual de metafísico, como lo era el «universo» de Schleiermacher. Pregunta que a su vez obliga a plantearse esta otra: si acaso es posible concebir ese todo de la vida sin un fundamento de su unidad, merced al cual la unión entre sus diferentes momentos se vea a su vez vinculada al todo. De hecho, ésta fue probablemente la razón que indujo a Schleiermacher a abandonar por fin la idea de que el «universo» constituye una entidad autosuficiente, reemplazándola en su *Dialéctica* por la fórmula «*Ningún Dios sin mundo, pero tampoco ningún mundo sin Dios*»[47].

A pesar los muchos interrogantes que deja sin respuesta el concepto diltheyano del todo vital, la reflexión de Dilthey en torno a la historicidad de la metafísica dentro del marco de la historicidad propia de todos los fenómenos vitales supuso un

45. F. Schleiermacher, *Über die Religion* (1799), 129.

46. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 387, cf. 391. Dilthey no vio ahí un motivo suficiente para concluir que la «cosmovisión filosófica» mantenga una dependencia objetiva con respecto a la religiosa.

47. F. Schleiermacher, *Dialektik*, edición de R. Odebrecht (1942), 303. Schleiermacher distinguió aquí a Dios como «*unidad que excluye toda oposición*» del mundo como «*unidad que incluye toda oposición*» (*ibid.*).

importante paso hacia adelante para el conocimiento filosófico (también más allá de Hegel). Con la conciencia del carácter abierto de la historia enlazó la penetración de la forma específica de finitud de los fenómenos vitales dada en su historicidad. En dicha medida, la crítica de Dilthey al «logicismo» de la metafísica, al cual se debe el secuestro de la conciencia filosófica de dicho carácter abierto, sigue manteniendo su validez. La filosofía hermenéutica de Dilthey, junto con las posturas de que habremos de ocuparnos en el próximo apartado, es una contribución a la redefinición de la situación humana sobre la base de su finitud, que Dilthey convirtió en objeto de reflexión desde el punto de vista de la historicidad.

3. *La redefinición de la existencia humana tras la muerte de Dios*

El sentido ateo y anticristiano del giro antropológico posterior al pensamiento de Hegel encontró su más perspicaz observador en el mismo pensador que más lejos llegó en el análisis de sus consecuencias: Friedrich Nietzsche. Por este motivo, su pensamiento se convirtió en el punto de partida de los diferentes existencialismos que a lo largo del presente siglo, aunque siguiendo otros caminos, intentaron redefinir el sentido de la existencia humana a partir del fenómeno que Nietzsche hautizó como «nihilismo». A lo largo de este proceso, no han dejado de producirse algunos intentos por revisar, partiendo de la misma base, los supuestos del ateísmo, resucitando los esfuerzos que Kierkegaard había realizado en el mismo sentido un siglo antes, dentro del contexto del giro antropológico posterior a la muerte de Hegel. De los existencialismos, centrados en el concepto de «situación» (*Situation*), se distinguen finalmente los intentos por llegar, partiendo de la comparación entre hombre y animal, a una definición objetiva de la singularidad humana y, de este modo, a una «antropología filosófica» que pueda aspirar a ofrecer un conocimiento de validez universal.

a) *El filósofo del nihilismo*[48]

Hijo y nieto de pastores protestantes, Friedrich Nietzsche (1844-1900) nació en Röcken y creció en una familia de arraigadas convicciones pietistas, de las que sin embargo empezó a distanciarse ya muy pronto cuando era alumno de la escuela de Pforta. Aun siendo cierto que el pietismo familiar estaba caracterizado por un moralismo que Nietzsche bautizaría más tarde como la «virtud naumburguesa», sus fundamentos descansaban pese a todo en la fe en Dios y ésta vio conmoverse sus cimientos por primera vez y en profundidad en los años en que Nietzsche fue estudiante en Pforta, tras la lectura de *La esencia del cristianismo*[49] de Feuerbach. Posteriormente, Nietzsche empezó estudios de teología en Bonn, siguiendo los deseos de su madre (1864/1865), pero el estudio de la historia del cristianismo en general, y la lectura de la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss en particular, le llevaron al rápido convencimiento de la falsedad interna del cristianismo y al abandono de sus estudios de teología por los de filología clásica en Leipzig[50]. Durante los años siguientes, Nietzsche se entregó con intensidad a sus estudios y quedó profundamente impresionado por la lectura de la obra de Schopenhauer *El mundo como voluntad y representación*. En marzo de 1869, la Universidad de Leipzig le otorgó el grado de doctor basándose en unos trabajos académicos de filología publicados en el *Rheinischen Museum*, tras lo cual fue llamado a Basilea, ciudad a la que Nietzsche se trasladó en abril del mismo año. Durante los diez años de actividad académica en Basilea, Nietzsche publicó su primer libro, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872), dedicado a Richard Wagner como signo de la amistad que en aquellos años felices le unía con Wagner y su esposa Cósima. Este período tiene un abrupto final con la publicación en

48. El editor de la edición crítica de la obra de Nietzsche, M. Montinari, publicó *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung* (1991). Si esta obra constituye una biografía de Nietzsche, el libro de K. Löwith expone la filosofía de Nietzsche a partir de su pensamiento central, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1956, ³1978). Entre las publicaciones sobre la filosofía de Nietzsche, este libro sigue siendo –por encima de obras como las de Heidegger o Jaspers– fundamental (cf. el juicio de M. Montinari, *Nietzsche. Eine Einführung*, 85).

49. M. Montinari, *Nietzsche. Eine Einführung*, 19.

50. *Ibid.*, 29s.

1878 de *Humano, demasiado humano*. Al año siguiente, su mala salud obliga a Nietzsche a dejar la docencia. Los diez años siguientes verán nacer sus escritos filosóficos fundamentales.

Para Nietzsche, el desmontaje teórico de la idea de Dios realizado por Feuerbach y los precursores y sucesores de Feuerbach pertenecía a una época que ya había tocado a su fin. Su juicio posterior sería que este acontecimiento, «el más grande acontecimiento de la historia reciente»[51], iba unido a otros nombres además del de Feuerbach. Nietzsche tenía aquí presente la Ilustración francesa e incluso la crítica kantiana de la razón, a su juicio responsable de que Dios y la metafísica aparecieran como dos realidades innecesarias e indemostrables[52]. Pero la refutación definitiva de la hipótesis de Dios sólo llega a término mostrando «cómo pudo *surgir* la fe en que existe un Dios, así como la manera en que esa fe alcanzó su importancia y gravedad»[53]. Se trata de la misma argumentación de Feuerbach. Desde entonces, la muerte de Dios es hasta tal punto un hecho consumado, que incluso el «insensato» que busca a Dios –en la plaza del mercado y llevando una linterna a pesar de que es de día– es incapaz de encontrarle: «¿A dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir. ¡*Nosotros lo hemos matado*, vosotros y yo! Todos nosotros somos sus asesinos»[54]. Nietzsche reflexionó sobre las consecuencias de este acontecimiento que precisamente ahora empieza a arrojar «sus primeras sombras sobre Europa». Estas consecuencias consisten en primer lugar en una «larga serie de desmoronamientos, destrucción, ruina y derrumbamiento» de todo lo que «ahora que esta fe está socavada, tiene que empezar a venirse abajo por estar construido sobre ella, apoyado en ella, injertado en ella: por ejemplo, nuestra entera moral europea»[55].

51. F. Nietzsche. *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), libro 5, aforismo 343 (versión cast.: *La gaya ciencia*, trad. de E. Ovejero y Maury y F. González Vicén, en *Obras completas de Nietzsche*, Aguilar).

52. Documentos en E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus* (1922), 122ss. Hasta 1872.

53. F. Nietzsche, *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1881), aforismo 95 (versión cast.: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, en *Obras completas de Nietzsche*, Aguilar).

54. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, aforismo 125. Pese a todo, sigue siendo necesario vencer la sombra de Dios (aforismo 108).

55. *Ibid.*, aforismo 343. En *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* I (1878) (versión cast.: *Humano, demasiado humano. Un libro pa-*

Dentro de este contexto, se produce también la aparición del concepto de nihilismo como designación del principio aniquilador del mundo, activo en el proceso de destrucción y desmoronamiento[56].

¿No será por tanto que la propia filosofía de Nietzsche no es nihilista, al menos en cuanto que se esfuerza en prever las destructivas consecuencias de la muerte de Dios y así «vencer» su sombra? y aunque de hecho Nietzsche haya denominado en algún momento a su doctrina como «nihilismo», ¿cómo se entiende esto con su tendencia a valorar la vida en el desarrollo global de su pensamiento?[57].

Un fragmento del verano de 1887 habla de que la moral cristiana ha *protegido* al hombre del nihilismo en tres sentidos. En primer lugar, atribuyendo «al hombre un valor absoluto». En segundo lugar, reconociendo perfección al mundo. Por último, asignando al hombre el conocimiento de valores absolutos. De este modo, la moral cristiana ha impedido «que el hombre se despreciara a sí mismo, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocimiento», y ésta es la forma en que fue «el gran *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico». Pero el compromiso con la sinceridad anejo a esta moral ha terminado finalmente por destruir su mismo fundamento, es decir, la fe en Dios[58]. De manera análoga, la *Genealogía de la moral* apunta que el ateísmo nacido en esa franqueza es la «*catástrofe*, que impone respeto, de una bimilenaria educación para la verdad, educación que, al final, se prohibe a sí misma la *mentira que hay en*

ra espíritus libres, en *Obras completas de Nietzsche*, Aguilar), aforismo 133, se dice: «Eliminada la idea de Dios, eliminado el sentimiento de pecado como un contravenir los preceptos divinos».

56. *Ibid.*, 346. Para la prehistoria del término, que aparece en sus escritos hacia 1880, Kuhn remite a su uso en la época para aludir a los atentados de los opositores al régimen zarista (E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 10ss). La asunción del término por Nietzsche conecta con Schopenhauer y Lutero (13). Kuhn no cree que haya ninguna relación con Stirner, aunque en 23ss habla en términos genéricos de los hegelianos como «precursores de los nihilistas» (25). Para Stirner, cf. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 155s.

57. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie*, 60.

58. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 5, 71, citado en M. Montinari 110, quien habla de que este fragmento es «decisivo» para comprender a Nietzsche. Cf. también E. Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, 194s.

el creer en Dios»[59]. Sin embargo, con esta idea enlaza otra que arroja una luz nueva sobre la historia del nihilismo europeo.

Pese a diagnosticar que los valores fundados en la fe en Dios han protegido al hombre del nihilismo de la negación de la vida, hasta el punto de que éste sólo ha logrado abrirse camino después de que aquélla ha tocado a su fin, Nietzsche no llegó a la conclusión de que había de esforzarse en recuperar el supuesto de la fe en Dios. Para él, esto hubiera significado tanto como contravenir el compromiso del crítico con la verdad. Obviamente, a Nietzsche nunca se le ocurrió dirigir sus «sospechas»[60] contra los argumentos o los defensores del ateísmo moderno. En lugar de ello, centró su desconfianza en la moral, que tras la eliminación de Dios tenía que ser la primera en caer.

En el prólogo a *Aurora* puede leerse que «hasta el momento se ha reflexionado de la peor de las maneras sobre el bien y el mal». Nietzsche había consagrado ya la segunda sección del primer volumen de *Humano, demasiado humano* (1878) a una «historia psicológica de los sentimientos morales». Sin embargo, este tema fue recuperado de nuevo en la *Genealogía de la moral* –quizá su más importante obra filosófica– y sometido a una reflexión comparativamente mucho más incisiva y contundente. El primero de los tratados de que se compone este libro sustituye la oposición bueno-malvado (*Gut-Böse*), para Nietzsche nacida del resentimiento de los inferiores hacia los naturalmente más fuertes y mejor constituidos, por la distinción «aristocrática» entre lo bueno (*Gut*) y lo malo (*Schlecht*)[61]. El segundo tratado ofrece una historia del surgimiento de la conciencia de culpa, deducida del fenómeno antropológico de la responsabilidad, la cual constituye un rasgo privativo del hombre como el animal «que *puede prometer*»[62]. En contraste con ello, el concepto de culpa tiene su origen en el «derecho de las obligaciones» (6), es decir, «en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores» (8), siendo luego

59. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887) III, aforismo 27.

60. Cf. el aforismo arriba citado (nota 55) de *La gaya ciencia* (1882).

61. Cf. especialmente *Genealogía de la moral* I, aforismo 16, donde se remonta el enfrentamiento entre estos dos puntos de vista al enfrentamiento entre Roma y Judea. En esta «*rebelión de los esclavos en la moral*» (aforismo 7ss), en el que «el mismo *resentimiento* se vuelve creador y da a luz valores». Nietzsche descubre las raíces de la ética cristiana del amor (aforismo 8).

62. *Genealogía de la moral* II, aforismo 2. El resto de indicaciones numéricas del texto se refieren a los aforismos de este libro.

trasladado a los compromisos que el individuo contrae con el colectivo y, por fin, con los antepasados (¡compárese con Freud!), es decir, con la divinidad (19s). Con ello enlaza la «mala conciencia como la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre... cuando se vio definitivamente encerrado dentro del hechizo de la sociedad y de la paz», momento a partir del cual sus instintos agresivos se volvieron hacia dentro, contra él mismo (16). Sin embargo, el sentimiento de culpa frente a la divinidad alcanzó su *maximum* en la relación con el Dios cristiano (20), donde se vincula a una voluntad de autotortura (22), la cual es el prerrequisito esencial para satisfacer a Dios. La liberación de esta «neurosis» religiosa[63] sólo es posible pasando por el ateísmo[64].

El tercer tratado investiga la hostilidad contra la vida de los ideales ascéticos, hostilidad especialmente manifiesta cuando tales valores caen en manos de los sacerdotes que declaran que la negación de la vida presente es una condición para participar en la vida trascendente[65]. A la vez, el sacerdote se ha ayudado, intensificándolos, de los sentimientos de culpa para generar un anhelo de redención (20). Nietzsche reconoció a los ideales ascéticos un gran número de rasgos positivos. De ellos no sólo forma parte la «bimilineraria educación para la verdad» –responsable última del descubrimiento de la inexistencia del Dios cristiano (27)–. Su logro principal es haber hecho la vida soportable: «El hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*» (28). Con todo, el ideal ascético es esencialmente nihilista: «Ese odio contra lo humano, más aún contra lo animal, más aún contra lo material, esa

63. Este concepto central del psicoanálisis de Freud aparece ya en Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse* (trad. de A. Sánchez Pascual, *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1992) III, 47, y *Genealogía de la moral* III, 21. M. Montinari, *Nietzsche*, 96, considera probable que Freud conociera a Nietzsche ya desde muy pronto por mediación de Joseph Paneth.

64. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* II, aforismo 20. De todos modos, Nietzsche menciona aquí el «momentáneo alivio» que supuso para la «humanidad martirizada» el «golpe de genio del *cristianismo*» consistente en que Dios mismo se sacrificara por los pecados de los hombres (aforismo 21). Cf. también aforismo 68 de *Aurora* (1881) para el origen de la «destrucción de la ley» por san Pablo, y el comentario al respecto de M. Montinari, *Nietzsche*, 79s.

65. *Genealogía de la moral* III, aforismo 11. Esta forma del ideal ascético nace, según Nietzsche, «*del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*», y ahí es donde radica el poder del sacerdote ascético (13). «*El dominio sobre quienes sufren* es su reino...» (15). Los demás números del texto hacen referencia a los aforismos de este tercer tratado.

repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo –todo eso significa, atrevámonos a comprenderlo, una *voluntad de la nada*, una aversión contra la vida...» (28).

El resultado de sus indagaciones en la genealogía de la moral tuvo una gran importancia para la comprensión por la filosofía de Nietzsche del nihilismo europeo. Si antes el nihilismo era para él *consecuencia* de la muerte de Dios, ahora este diagnóstico es ampliado y profundizado: el cristianismo y el Dios cristiano son ellos mismos nihilistas desde la raíz[66]. Esta interpretación se veía enfrentada a una serie de dificultades que Nietzsche tampoco disimuló por completo. Habrían sido menos numerosas si el cristianismo hubiera evolucionado a partir de la cosmovisión dualista de la gnosis. Contra la interpretación nihilista del cristianismo se pronuncian, al lado del mensaje cristiano, la reconciliación que tiene lugar por medio de la muerte de Cristo en la cruz –que Nietzsche pudo reducir a un motivo nihilista sólo con grandes dificultades (cf. nota 64)– y sobre todo la fe cristiana en la creación, cosa que Nietzsche descubrió el mismo año de la publicación de la *Genealogía* (cf. *supra*, nota 58). No obstante, la imagen de la historia del nihilismo ofrece una apariencia considerablemente más armónica cuando éste es presentado como la consecuencia de un principio interno al cristianismo mismo, y no como las consecuencias seguidas del protoacto nihilista de matar a Dios.

El argumento nietzscheano en favor de la participación del amor filosófico a la verdad en el proceso de desmoronamiento y

66. La literatura sobre Nietzsche pasa a menudo por alto estas dos fases en el uso nietzscheano de las expresiones «nihilismo» y «nihilista». Sin embargo, esta distinción es de la máxima importancia, porque una cosa es que el nihilismo sea consecuencia de la muerte de Dios –como en las primeras alusiones de Nietzsche a esta cuestión–, y otra muy distinta que el cristianismo y Dios mismo sean concebidos como manifestaciones de una tendencia nihilista. No se discute que esta última concepción hunde objetivamente sus raíces en el pasado de Nietzsche –en concreto en su descubrimiento de Schopenhauer–, pese a lo cual, y en lo que se refiere al empleo del término, sigue tratándose de la aplicación cada vez más general de un vocablo que en principio tenía un alcance mucho más reducido. Sólo si se tiene en cuenta esto último es posible juzgar adecuadamente la relación del ateísmo con el nihilismo en la filosofía nietzscheana. Para el nihilismo en Nietzsche, cf. también Nishitani Keiji, *The Self-overcoming of Nihilism*, versión alemana de G. Parkes (1990), 29-99.

derrumbamiento posteriores a la muerte de Dios sólo podía justificarse de una manera: por la tesis de que de este modo es posible volver a afirmar la vida de un modo nuevo. Con este último propósito enlazan las tres palabras clave del mensaje positivo de Nietzsche desde *Así habló Zaratustra* (1883-1884): el superhombre que es preciso crear una vez ha muerto Dios, la fórmula de la voluntad de poder y la doctrina del eterno retorno de lo mismo.

El *Zaratustra* trata el tema de la voluntad de poder en el discurso que lleva por título «De la superación de sí mismo»[67]. Que Nietzsche localizara el tratamiento de la voluntad de poder en este pasaje podría no ser casual. En él se dice: «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder». Aunque una de las manifestaciones de la voluntad de poder es la voluntad de ser señor sobre otros, su significado no se agota en esa voluntad específica. Por ello, lo más probable es que Montinari esté en lo cierto cuando afirma que la «voluntad de poder» no es un principio metafísico, sino «simplemente otra palabra con que designar la vida, otra manera de definir la vida»[68]. Según Nietzsche, la fórmula «voluntad de existir» no se acomoda a este propósito. En efecto, «muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma». La justificación de este punto de vista se encuentra en que la vida es aquello «que tiene que superarse siempre a sí mismo». El acento principal del pensamiento de la voluntad de poder recae, pues, en la autosuperación.

Esto nos lleva a las proximidades del discurso sobre el superhombre. Según el prólogo del *Zaratustra*, el hombre es «un *tránsito* y un *ocaso*» en la vía hacia la meta constituida por el nacimiento del superhombre. Así, pues, el superhombre nace de la autosuperación del hombre. Pero, ¿qué es lo que debe ser superado en el hombre? La respuesta se halla en un fragmento de la época en que, a la vez que trabajaba en el *Zaratustra*, Nietzsche estuvo a punto de sucumbir de asco frente a la vida tras una enfermedad. Nietzsche escribe que si logró soportar la vida fue «por tener la mirada puesta en el superhombre, en quien *afirma* la vida»[69]. A esta

67. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, parte 2 (1883), capítulo 12. (También hay traducción de A. Sánchez Pascual, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid [16]1990).

68. M. Montinari, *Nietzsche*, 99.

69. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 4, 81, citado por Montinari, *Nietzsche*, 91.

misma afirmación llama Zaratustra en el prólogo del libro, donde conjura a los hombres a permanecer fieles a la tierra: «*Permaneced fieles a la tierra* y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas transmundanas». Los transmundanos deben ser evitados por todos aquellos que, como Nietzsche, tienen esas esperanzas por una negación de la vida presente y desean permanecer fieles a la tierra. Sin embargo, teniendo presente el sufrimiento y la tentación de sucumbir de asco frente a la vida, esto último se paga con la superación de sí mismo.

Para Nietzsche, la manifestación más extrema de la afirmación de la vida se encuentra en el pensamiento del eterno retorno de lo mismo. Por un lado, el eterno retorno es «la forma más radical de nihilismo: ¡la nada (el sinsentido) eterna!». Por otro, su inversión en la afirmación sin límites de esta vida, junto con la perspectiva de volver a vivirla una infinidad de veces[70]. Karl Löwith ha mostrado que este pensamiento se limita a ser la repetición de la antigua representación de los ciclos cósmicos, sólo que ahora en la cima de la modernidad antieristiana[71]. Nietzsche encontró un nuevo motivo de aliento para persistir en la doctrina del retorno en la orientación filosófico-natural del pensamiento de su tiempo[72]. Pero la motivación principal para volver a ella se encuentra en un fragmento del verano de 1881: «Quien no cree en un *proceso cíclico de carácter universal*, tiene que creer en el Dios *tiránico*. Así razona mi punto de vista, a diferencia de todos los teísmos hasta ahora existentes»[73]. Una vez más, su enfrentamiento con el Dios creador del cristianismo fue decisivo para que Nietzsche op-

70. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie* (1956), 60s. Al respecto, cf. también *La gaya ciencia*, aforismo 341.

71. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie*, 113ss, 124, cf. 194: «El eterno retorno es el eterno retorno de lo mismo, es decir, de lo que en todos los vivientes es igual en idiosincrasia y poder». También tiene su interés la comparación que Löwith establece entre el pensamiento del eterno retorno de lo mismo y la exigencia kierkegaardiana de «repetir» (históricamente) lo mismo (161ss, en especial, 172ss).

72. Al respecto, cf. M. Montinari, *Nietzsche*, 86ss, así como G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche* (1992) (versión cast.: *Introducción a Nietzsche*, trad. de J. Binaghi, Península 1996).

73. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 11, 312, citados por M. Montinari, *Nietzsche*, 86. Al respecto, cf. también K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 192, donde a causa de la tendencia a volver a la naturaleza aneja a la idea del eterno retorno se denomina a Nietzsche «el Rousseau del siglo XIX».

tara por el polo opuesto. A la vez, el fragmento arroja una peculiar luz sobre la afirmación de la muerte de Dios. Si el único objeto de la doctrina del eterno retorno es eliminar la alternativa constituida por el Dios creador del cristianismo, y este último ha «muerto» ya, ¿por qué vencer tantas resistencias internas para abrazar una doctrina a todas luces innecesaria?

Karl Löwith ha llamado la atención sobre la impronta cristiana del vínculo establecido por Zaratustra entre el pensamiento del eterno retorno y el programa futuro de la transmutación de todos los valores: «Ningún filósofo griego subordinó su pensamiento de una manera tan exclusiva al futuro y ninguno se tomó en serio a sí mismo como un destino histórico». La voluntad superlativa «última», «suprema», «tiene su origen en la tradición cristiana, en la fe en que la voluntad omnipotente de Dios ha creado hombre y mundo, en que Dios y la imagen viva de Dios que es el ser humano son esencialmente voluntad»[74]. Pero aunque en este caso Nietzsche permanezca involuntariamente aferrado a uno de los motivos fundamentales del cristianismo, es innegable que su Zaratustra fue concebido del todo conscientemente como la contrafigura de Cristo y que muchos de sus fragmentos son reproducciones «en negativo» de pasajes del Evangelio. Zaratustra habla como «un predicador cristiano» de la «redención», la cual no fue sólo el *leitmotiv* de Wagner, sino también de Nietzsche. «Tanto en su factura literaria como en su contenido, el libro es un evangelio anticristiano y un sermón de la montaña invertido»[75].

Nietzsche entendió la teología cristiana[76] a partir de la misma piedad y casa parroquial protestantes de las que procedía y contra las que se volvió. Él mismo lo indicó en el prólogo a la *Genealogía de la moral*: «En mí se manifestó muy pronto una peculiar inclinación a cavilar» sobre cuestiones morales, «una inclinación tan precoz, tan espontánea, tan incontenible, tan en contradicción con mi ambiente, con mi edad, con los ejemplos recibidos o con mi origen, que casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*». Pese a que en la historia del nihilismo el proceso sea el inverso y la muerte de Dios la premisa y el fenómeno que desen-

74. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie*, 125s.

75. *Ibid.*, 189.

76. P. Köster, *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts*: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/1982), 615-685.

cadena el derrumbamiento de los valores morales, testimonios como éste sugieren que el ateísmo de Nietzsche podría proceder de su aversión personal a la moral cristiana y a su mentalidad de expiación y pecado. Sea como fuere, la idea de que la muerte de Dios destruye la base sobre la que se sostiene el sentimiento de pecado aparece al comienzo mismo del enfrentamiento explícito de Nietzsche con la moral y el cristianismo[77].

De verse en el ateísmo de Nietzsche la expresión de su animadversión al espíritu protestante de penitencia y expiación[78], es también posible entender lo que si no sigue siendo un enigma, es decir, que Nietzsche no sometiera jamás al filo cortante de su desconfianza intelectual los argumentos y condicionamientos sociales del ateísmo moderno. Nietzsche practicó la virtud de la sinceridad, de la que tanto se gloriaba, de manera bien parcial y arbitraria, y este hecho demanda, al igual que el anterior, una pertinente explicación. Pese a ello, el cristianismo debería agradecer a Nietzsche el espejo, por distorsionado que fuera, en que éste le obligó a mirarse. La teología no debe cerrar sus oídos a las enseñanzas que la obra del hijo renegado de un pastor protestante puede proporcionarle sobre algunos de los desarrollos equivocados de la piedad cristiana. Aquí se encuentra el significado potencial de Nietzsche –y en especial de la *Genealogía de la moral*– para la teología cristiana. La recepción de Nietzsche, imprescindible en el sentido que acaba de expresarse, está todavía en sus comienzos. Es preciso tanto hacer recular la negación del mundo y del yo que Nietzsche caracterizó como neurótica,

77. Cf. el aforismo ya citado en la nota 55 de *Humano, demasiado humano* I (1878). Cf. también allí aforismo 14: «El cristianismo... aplastó y quebrantó completamente al hombre, hundiéndolo en una profunda ciénaga: así hizo brillar de un golpe en el sentimiento de una total abyección el resplandor de la compasión divina...». Nietzsche vio en esto último una «profunda corrupción del corazón y la cabeza», aunque es a ella «a quien apuntan todos los sentimientos psicológicos del cristianismo: éste quiere aniquilar, quebrantar, adormecer, embriagar...».

78. A esta interpretación apuntaba ya B. Lauret, *Schulderfahrung und Gottesfrage bei Nietzsche und Freud* (1977), 167s. Sin embargo, la relación de ateísmo y nihilismo como transfondo de la crítica nietzscheana a la moral no es atendida por Lauret. La interpretación nihilista del cristianismo como religión de la compasión –inspirada en Schopenhauer– no procura la clave para comprender esta relación, como insinúa Lauret cuando alude al libro II, 3, de *Así habló Zaratustra*, sino que constituye meramente un momento de su evolución.

como presentar la negación de sí mismo como nada más que un momento de las más abarcadoras afirmación del mundo y del yo que tienen su fundamento en la fe cristiana en la creación. La unión del amor redentor de Dios y el amor del creador (Mt 5, 45) ha de ser el factor determinante en la piedad cristiana, entendiendo al mismo tiempo el amor del creador como un amor creador siempre orientado al cambio. Por otro lado, el obrar redentor de Dios y su consumación futura, escatológica, deben verse como la expresión de la persistencia de Dios en su creación a través precisamente de la transfiguración de esta última. Y esto quiere decir, en el mismo sentido de la conminación de Zaratustra a permanecer fieles a la tierra y no volverse a otro mundo que entrega el presente en brazos de la nada.

b) *Heidegger y el existencialismo*

La situación que Nietzsche describió con el término «nihilismo» configura el contexto en que en el período de entreguerras fueron saliendo a la luz las diferentes manifestaciones de lo que hoy se conoce como filosofía de la existencia. Sin embargo, y pese a venir frecuentando el pensamiento de Nietzsche desde bastante antes, no fue hasta finales de los años veinte (y por tanto hasta después de la publicación en 1927 de su obra principal: *Ser y tiempo*) cuando Martin Heidegger (1889-1976) hizo referencia al concepto nietzscheano de nihilismo[79]. Pese a ello, el pensamiento de Heidegger se vio arrastrado muy pronto dentro de la

79. Para el significado de Nietzsche en Heidegger, cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963, ²1893), 104s (versión cast.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. y epílogo de F. Duque, Alianza Editorial, Madrid ²1993); para el conocimiento que Heidegger tenía ya de Nietzsche en torno a 1910, cf 25s. De importancia fundamental para la comprensión tardía de Nietzsche es el ensayo del mismo Heidegger, *Gott ist tot*, en *Holzwege* (1950, ⁴1961), 193-247 (versión cast.: *Caminos de bosque*, Alianza Editorial, Madrid ³1997). Heidegger dice allí que el significado del nihilismo es que «el mundo suprasensible carece de fuerza activa, que no comunica vida» (200). Así, pues, Heidegger se muestra en desacuerdo con el significado original de la palabra nihilismo, y abraza su significado más general, según el cual el «movimiento histórico» (201) del nihilismo no comienza «con la negación del Dios cristiano» (202). A continuación, Heidegger relaciona el nihilismo con el destino de la metafísica determinada por el platonismo.

órbita de influencia de las primeras manifestaciones de Nietzsche sobre el nihilismo –según las cuales éste es *consecuencia* de la muerte de Dios–, hasta el extremo de que a partir de este instante, y aun permaneciendo dentro de esa misma órbita, Heidegger dedicó sus esfuerzos a su superación.

Siendo todavía un estudiante, Heidegger había leído el ensayo de Franz Brentano *Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles* (1862), volviendo a manifestar un especial interés por las cuestiones ontológicas durante los años en que estudió teología católica con Carl Braig (1909-1911). Pasados cuatro semestres, Heidegger se inclinó por completo hacia la filosofía, llegando al convencimiento, bajo el influjo del neokantiano Heinrich Rickert, de que la ontología estaba necesitada de una fundamentación en la gnoseología. A partir de este momento, Heidegger creyó imposible poder hablar de Dios como ser supremo en el sentido de la ontología (neo)escolástica[80]. De esta forma se produjo el ingreso de la «muerte de Dios» en su pensamiento, por tanto mucho antes de que Heidegger invocara el nombre de Nietzsche. A pesar de la separación entre pensamiento y fe condicionada por este paso, Heidegger permaneció fiel a sus vínculos íntimos con el cristianismo[81], aunque a partir de ahora sus motivos se localizarían más allá de la ontología tradicional y de la ontología fenomenológica. Después de su ascenso a cátedra (1915), así como durante los años en que Heidegger colaboró con Husserl en Friburgo (hasta 1923), sus motivaciones cristianas se tradujeron en el interés de su pensamiento por el modo de ser de la experiencia vital «fáctica», que Heidegger caracterizó asimismo como «histórica»[82]. Además de por los análisis diltheyanos de la historicidad de las vivencias, su comprensión de dicha experiencia vital histórico-fáctica fue influida por el carácter

80. M. Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger* (1990), 23 y 25s. Cf. la concepción, enunciada ya por Fichte en 1798, de que en virtud del uso restringido de las categorías a lo dado espacialmente (en Kant), y por tanto también de la categoría de substancia, Dios no puede ser pensado como substancia.

81. *Ibid.*, 34s.

82. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 38. Posteriormente, apoyándose en una de las cuatro consideraciones intempestivas de Nietzsche –*De la utilidad y desventajas de la historia para la vida* (*Consideraciones intempestivas* II [1873/1874])–, Heidegger distinguió entre la historicidad y la historia objetivadora (Cf. M. Jung, *Das Denken des Seins*, 130, nota 37).

«kairológico» –definido a partir de la espera en la parusía de Cristo resucitado– de la comprensión paulina de la fe[83]. Esta última, que san Agustín había ocultado tras un velo de conceptos neoplatónicos, había sido revalorizada por el primer Lutero y enfrentada a la filosofía. Sin embargo, a la vez que se ocupaba filosóficamente de la experiencia protocristiana sólo en cuanto paradigma de la historicidad, Heidegger procedió a formalizarla con tal rigor, que sus rasgos verdaderamente característicos, en particular la referencia a Dios y a Cristo –sin la cual desaparece como tal experiencia–, pasaron a un segundo plano[84]. En los años siguientes Heidegger siguió contemplando la fe cristiana simplemente como una forma especial de experiencia existencial, eliminando así de ella su constitutiva referencia objetiva.

Es posible comprender la obra principal de Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), como el resultado de la unión de la dimensión de la historicidad, entonces redescubierta, con la pregunta por el ser, que Heidegger formuló partiendo de la fenomenología de Husserl[85]. La obra pretendía esclarecer el sentido del «ser» (*Sinn des Seins*) y, junto con él, los supuestos de toda ontología formal y regional tomando como ejemplo e hilo conductor la existencia humana (ser-ahí, *Dasein*), para la que la comprensión de su ser es

83. M. Jung, *Das Denken des Seins*, 121ss, cf. 42ss, así como K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* (1984), 140-168. Según Lehmann, Heidegger se habría apoyado en la experiencia protocristiana del tiempo para advertir los límites del concepto aristotélico del ser (concebido como atemporal). Al respecto, cf. también M. Jung, *Das Denken des Seins*, 59, nota 147.

84. Otro de los que pone de manifiesto críticamente este hecho es K. L. Lehmann en la obra citada en la nota anterior.

85. Para la función marginal del concepto de ontología en el programa husserliano de una investigación fenomenológica de esencias, cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I (1913), reedición al cuidado de W. Biemel (²1950) en *Husserliana* III, 23ss y en especial, 26s para la diferencia entre una ontología formal y regional, la cual debe determinar «la esencia formal de un objeto en cuanto tal» (26); (versión cast., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, FCE, México 1985). Heidegger agregó a esta división la tarea de una «ontología fundamental», la cual ha de esclarecer previamente el «sentido del ser» en cuanto tal. Al igual que el de Heidegger, el método fenomenológico husserliano descartaba desde un principio la pregunta por el ser de Dios (E. Husserl, *Ideas*, 139s).

desde siempre objeto de interés[86]. En este intento reviste una importancia decisiva el análisis de la temporalidad e historicidad de la realización de la existencia, las cuales, teniendo su origen en el futuro del ser-ahí, determinan también sus características ontológicas en contraste con todo lo dado de forma meramente óntica[87]. De ahí resulta el diferenciarse del ser (*Sein*) con respecto a todo ente (*Seiendes*), diferencia sobre la que Heidegger volvería sin descanso en los años siguientes y cuyo encubrimiento sistemático caracteriza, en su opinión, la historia de la metafísica.

En su lección de ingreso en Friburgo, *¿Qué es metafísica?* (1929), Heidegger planteó la cuestión del ser como la cuestión de la nada del ente que se revela al ser-ahí en la angustia por su ser[88]. Heidegger tuvo entonces que salir al paso de la acusación de defender una filosofía de la angustia y de la nada[89]. Esta acusación era en realidad un malentendido, pues, por decirlo con Hegel, el ser es la negación *determinada* del ente: la nada del ente, no negatividad sin más.

A continuación, Heidegger afirmó que, desde sus inicios en Grecia hasta Nietzsche, la metafísica había mantenido oculto al ser en su diferencia con respecto al ente. La razón aducida por Heidegger era que la metafísica hablaba del ser del ente (*Sein des Seiendes*) y no del ser en cuanto tal (*Sein als solches*)[90]. Esta afirmación suscitó opiniones encontradas. En contra de ella, se señaló con razón que santo Tomás de Aquino había caracterizado a Dios como *actus essendi*, a diferencia de todas las demás entidades, las cuales necesitan de la adición del ser para poder existir fácticamente[91]. En el mismo sentido se invocó, asimismo, el ejemplo de la tradición de la ontología neoplatónica[92]. En caso de

86. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 7s y 12s. Para la necesidad de esclarecer de antemano el sentido del ser, cf. 11. Para el concepto de ser-ahí, cf. las explicaciones de Heidegger en la introducción a la quinta edición de su ensayo *Was ist Metaphysik?* (1949), actualmente en *Gesamtausgabe* I, 9 (1976), 365-383, 373s (versión cast.: *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Séneca).

87. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 403.

88. M. Heidegger, *¿Was ist Metaphysik?*, 103-122, en especial, 113s.

89. M. Heidegger, epílogo a *¿Was ist Metaphysik?*, 303-312, 305s.

90. Id., Introducción a la quinta edición, 365, en especial, 370.

91. Santo Tomás de Aquino, *S. theol.* I, 3, 4, así como *C. gent.* I, 22s, y el opúsculo *De ente et essentia*.

92. Cf. por ejemplo las observaciones críticas al respecto de W. Beierwaltes, *Einheit und Identität als Weg des Denkens*, en el volumen, *L'Uno e i molti*, edi-

querer defender a Heidegger de estas críticas, se podría argüir que dichos autores nunca pusieron de relieve la historicidad del ser frente al ente, que es donde éste pone expresamente el acento. Pero incluso aceptando esto último, sigue siendo cierto que Heidegger no debería haber hablado de manera tan sumaria de lo insuficiente de la distinción entre el ser del ente y el ser en cuanto tal –es decir, de la confusión de ambos– en la entera historia de la metafísica. A ello se añade, además, que el discurso sobre el ser en cuanto tal tampoco está exento de problemas, a menos que se comparta el punto de vista realista sobre los universales de la filosofía medieval, pues resulta en todo momento sospechoso por descansar sobre una proyección hipostasiada del concepto del ser en el sentido de un universal abstracto. El último Heidegger hablaba del ser como un sujeto misterioso que se oculta (*verbirgt*) y desoculta (*entbirgt*), cosa que Heidegger hizo sin ponerse en ningún momento a cubierto de la sospecha de que todo ello podría tratarse nada más que de una abstracción hipostasiada.

Contra las propias intenciones de Heidegger, *Ser y tiempo* fue recibido como una antropología filosófica, siendo precisamente en calidad de tal como ejerció un extraordinario influjo. El mismo Heidegger había declarado que el libro ni siquiera ofrecía «una completa ontología del ser-ahí», en el sentido en que ésta era indispensable como fundamentación ontológica de una antropología filosófica[93]. El análisis del ser-ahí apuntaba únicamente a poner de relieve el modo de ser propio del ser-ahí (en su historicidad), sin que ello supusiera el simultáneo esclarecimiento «del sentido del ser en cuanto tal». Este último punto quedaba reservado al segundo volumen de la obra que, sin embargo, nunca fue publicado. Años más tarde, el mismo Heidegger declararía que el método «transcendental» de que se servía *Ser y tiempo* en la reflexión sobre el ser como condición de posibilidad del ente[94] no era adecuado para dicha tarea[95]. ¿No equivalía ello a confesar que el método

ción de E. Melchiorri, Milano 1990, 3-23, 20ss, así como Id., *Identität und Differenz* (1980), 4ss y 131ss (versión cast.: A. Leyte, Anthropos, Madrid 1988).

93. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17.

94. Al respecto, cf. M. Jung, *Das Denken des Seins*, 79s.

95. Esto es algo que Heidegger vino a decir implícitamente ya en 1946 en la carta a Jean Baufret «sobre el humanismo» (impresión en 1947) (versión cast.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de A. Wagner de Reyna, Fac. de Filos. y Ciencias de la Educación de la Universidad de Chile). En contra del uso que había hecho J. P. Sartre de *El ser y el tiempo*, Heidegger insiste aquí en que el ser

seguido en la obra había tenido una parte de responsabilidad en la malinterpretación del libro como una antropología filosófica?

El mismo Rudolf Bultmann interpretó el análisis heideggeriano del ser-ahí como una antropología filosófica, presentándolo como un ejemplo particularmente esclarecedor de la comprensión ontológica propia de la existencia atea (o pre-teísta): «el ateísmo es la condición fundamental de la existencia humana en cuanto tal». Como es obvio, la filosofía percibe también este fenómeno, sólo que para ella no es ateísmo, sino «libertad, aquella libertad originaria en que se constituye la existencia»[96].

De hecho, la autorrealización del ser-ahí descrita en *Ser y tiempo* debe entenderse como la autoconstitución del ser-ahí en su libertad. A la vista del futuro de la muerte propia, el ser-ahí se recobra de su «decadencia» (*Verfallen*) en los lugares comunes de su entorno (el «se», *Man*), análisis que Heidegger desarrolló inspirándose en ideas de Kierkegaard y Dilthey. El fenómeno de la angustia, ya descrito por Kierkegaard, pasó a desempeñar en Heidegger una importante función, la de liberar al hombre de la inautenticidad (*Uneigentlichkeit*) de su vivir cotidiano, pues en la angustia lo que le va al hombre es su propio ser, así como su libertad[97]. Pero, al contrario que Kierkegaard, Heidegger interpretó la angustia en un sentido positivo como el acceso a la libertad

no es definido a partir de la existencia humana, sino, a la inversa, ésta a partir del ser, de la que constituye su «despejamiento» (*Lichtung*), mientras que el hombre es el «pastor del ser» y quien ha de guardar su verdad (19, cf. 29: *Gesamtausgabe* I, 9, 330s y 342).

96. R. Bultmann, *Das Problem der «natürlichen Theologie»*, en Id., *Glauben und Verstehen* I (1933), 294-312s. La posición de Bultmann se corresponde exactamente con la defendida por Heidegger, como puede verse en el escrito de este último: *Phänomenologie und Theologie* (1927/1928). Con todo, Lehmann está en lo cierto al señalar que con el abandono de la pregunta por el ser en que Heidegger enmarcaba sus análisis existenciales, Bultmann «se apartó desde el principio de la problemática genuinamente heideggeriana» (K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, 147). A partir de aquí, resulta evidente que Bultmann se mantuvo por completo al margen de la evolución posterior del pensamiento de Heidegger.

97. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 184ss (40). Al respecto, cf. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst* (1844), trad. alemana de E. Hirsch (1952), 41s (SV IV, 315s) (Hay versión castellana del libro de S. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, trad. de D. G. Rivero, Orbis Barcelona 1984) y W. Dietz, *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit* (1993), 253s, 279s. Heidegger alude explícitamente a Kierkegaard en *Sein und Zeit*, 190 nota, así como 235 nota.

de una existencia auténtica[98]. En Kierkegaard, la angustia designaba la relación que guarda el hombre consigo mismo y con su libertad. Sin embargo, en Kierkegaard esta relación es ocasión para la angustia en el sentido de que siempre que el hombre empuña su libertad sobre la base de su finitud propia, se ve abocado a una equivocada comprensión de su verdadera identidad como ser humano, comprensión cuya consecuencia es, finalmente, la desesperación, pues tal realización se halla en contradicción con la constitución del ser del hombre a partir de lo eterno. Por el contrario, tanto en Heidegger como en los pensadores existencialistas que le siguieron, la forma de existencia de la subjetividad falsa o desprovista de verdad en sentido kierkegaardiano «se convierte ella misma en la única verdad... La tesis de Kierkegaard de que existir equivale a desesperarse es asumida como una definición positiva del ser humano»[99].

En Heidegger, el marco metafísico que constituye la definición kierkegaardiana del ser humano como una relación entre la finitud y la eternidad[100] se ve sustituido por el esbozo diltheyano de la totalidad de sentido de la existencia. Este último tiene una estructura temporal, razón por la que sólo en el instante de la muerte es posible obtener una definición o determinación precisas del verdadero significado de los momentos que compusieron nuestra vida. Para Heidegger, la totalidad posible del ser-ahí en su finitud resulta accesible ya a mitad de ese camino por medio del conocimiento anticipado del futuro de la muerte propia. Sin embargo, eso no constituye aún una respuesta a la pregunta por el modo en que el ser-ahí es capaz, a la vista del porvenir de su propia muerte, de asumir su existencia como ser finito. En *Ser y tiempo*, esta cuestión encuentra respuesta en aquellos pasajes que tienen por objeto la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*), en la cual el ser-ahí se llama, según Heidegger, a sí mismo: «*El ser-ahí se llama en la conciencia a sí mismo*»[101]. Sólo en la *Carta*

98. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 265s; cf. antes 251.

99. G. Rohrmoser, *Kierkegaard und das Problem der Subjektivität*: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 8 (1966) 289-310, 309.

100. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (1849), trad. alemana de E. Hirsch (1954), 8 (SV XI 127) (trad. castellana de D. G. Rivero, Guadarrama, Madrid).

101. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 275 (§ 57), cf. el capítulo entero (267-301).

sobre el humanismo dirá Heidegger que «es el ser mismo quien llama al hombre a la custodia (*Wahrnis*) de su verdad»[102].

En su principal obra filosófica, *El ser y la nada* (1943), Jean Paul Sartre desarrolló en estrecha vecindad con Heidegger una «ontología» del ser del hombre. Pero a diferencia de Heidegger, la ontología sartriana limitaba su análisis a la existencia humana, sin apuntar a la diferencia entre el ser y el ente, a la vez que seguía moviéndose en el marco de una filosofía de la conciencia basada en las definiciones de Descartes y Bergson. Sartre criticaba a Heidegger por haber suprimido la conciencia mediante el concepto de existencia[103], y definía la primera como el ser-para-sí, a diferencia del ser-en-sí de las cosas. El para-sí está definido por la libertad y por ello referido negativamente tanto a sí mismo como a todo otro en-sí, razón por la que es caracterizado en sí mismo como un defecto –en el sentido de carencia– de ser[104]. Esta carencia de ser sólo se vería eliminada en caso de que fuera posible al ser-para-sí existir como fundamento de su propio ser-en-sí, es decir como *causa sui*. Pero ésta no es sino la definición, en el lenguaje de la tradición filosófica, del ser de Dios. Por eso, para Sartre el hombre es esencialmente «deseo de ser Dios»[105], sin a la vez poder alcanzar jamás esta meta, es decir, la «totalidad» del en-sí y del para-sí[106]. Debido a ello, en su ensayo intitulado *¿Es el existencialismo un humanismo?* (1946), Sartre escribió que el hombre está «condenado» a ser libre[107]. Todo lo que el hombre puede ser, sea cual fuere su contenido, está fundado en el acto de su libertad, y en este sentido la existencia del hombre precede a

102. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 29 (*Gesamtausgabe* I. 9, 342).

103. J. P. Sartre, *L'être et le néant* (1943), traducción alemana (1962), 125ss, cf. antes 58 (versión cast.: *El ser y la nada*, trad. de J. Valmar, Alianza Editorial, Madrid ³1989).

104. *Ibid.*, 71: «El para-sí es el ser que es su propia carencia de ser. Y el ser del que carece el para-sí es el en-sí». Cf. antes 139, 142s, también 151 y 157 entre otros. Sartre coincidió con la interpretación heideggeriana de Kierkegaard (71) en afirmar que la libertad se descubre a través de la angustia (77ss).

105. *Ibid.*, 712; cf. 776.

106. *Ibid.*, 799, cf. antes 140 y 142: la experiencia de la carencia está como tal referida a una totalidad posible. La solución de Heidegger –el ser-ahí alcanza a constituirse como totalidad «mediante la elección libre de la finitud», adelantándose al encuentro de la muerte– fue rechazada por Sartre, para quien la muerte es más bien quien arrebata a la vida todo su significado (679s).

107. J. P. Sartre, *Tres ensayos* (1963), 16.

su esencia[108]. Con ello enlazó Sartre la idea de que el ser humano es responsable de ser lo que es, así como la idea de que en el proyecto individual de libertad hay contenida una reivindicación de la humanidad en su conjunto: «eligiéndome, elijo el hombre»[109], en la que se operaba un giro kantianizante en su reflexión. Este último, no del todo coherente con su filosofía del para-sí, constituyó probablemente el puente para su posterior identificación con el comunismo revolucionario[110].

En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger rechazó la interpretación sartriana[111] de su pensamiento como una forma de existencialismo. La inversión de la fundamentación de la existencia sobre el concepto de una esencia a la que se atribuye existencia y su sustitución por el punto de vista de la preeminencia de esta última sobre toda determinación esencial se mueve aún dentro del área de influencia del pensamiento metafísico: «...la inversión de una proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica» que «persevera en el olvido de la verdad del ser». Dicha inversión justifica de todos modos el empleo «del término 'existencialismo', el cual resulta así adecuado para esta filosofía». Pero ésta no tiene nada en común con *Ser y tiempo*[112].

En comparación, Heidegger fue mucho menos riguroso a la hora de marcar distancias entre su pensamiento y el de Jaspers[113].

108. *Ibid.*, 11. Como justificación se esgrime el argumento de que no hay naturaleza humana, «ya que no hay ningún Dios que pueda proyectarla». Por ello, el hombre es aquello que él hace de sí mismo.

109. *Ibid.*, 13, cf. 12. Cf., por el contrario, las explicaciones de *El ser y la nada* (527ss) sobre «el ser-con y el nosotros», en especial, 547.

110. Representativa de este giro es su obra intitulada *Crítica de la razón dialéctica* I. «Teoría de la praxis social» (1960).

111. J. P. Sartre, *Tres ensayos*, 9. Aquí, Sartre distinguía dos tipos de existencialismo. Por una parte, los existencialistas cristianos, Jaspers y Gabriel Marcel, «por otra los existencialistas ateos, entre los que se ha de contar a Heidegger, a los existencialistas franceses y a mí mismo». Su designación como existencialista cristiano podría haber causado a Jaspers la misma extrañeza que le produjo a Heidegger su designación como existencialista ateo.

112. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 17s (*Gesamtausgabe* I, 9, 328s).

113. Aquí no podemos ocuparnos en detalle del pensamiento de Jaspers. Como introducción, cf. el artículo de J. Salaquarda, en TRE 16 (1987), 539-545. Para la relación de la filosofía de Jaspers con el cristianismo, cf. W. Lohff, *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers* (1957), así como la recensión de W. Pannenberg: Theologische Literaturzeitung 83 (1958) 321-330.

seis años mayor que él. De hecho, su enfrentamiento con la *Psicología de las concepciones del mundo*, obra publicada en 1919 y con la que Jaspers abandonó la psiquiatría por la filosofía, constituye una de las etapas en la evolución filosófica de Heidegger hasta la aparición de *Ser y tiempo*. Sus recensiones del concepto diltheyano de cosmovisión y de la psicología comprensiva de él resultante muestran que Heidegger era consciente de la vecindad de la descripción jasperiana de las «situaciones-límite» –muerte, sufrimiento, lucha, culpa– y de su importancia para el despertar a una existencia auténtica con las ideas con las que él mismo se debatía en los años inmediatamente anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*[114]. En contrapartida, Heidegger criticaba que la «pre-captación» (*Vorgriff*) del «todo» de la vida que guiaba el trabajo de Jaspers estaba «necesitada de una meditación metodológica más radical»[115]. Dicha reflexión metodológica caracteriza el análisis del ser-ahí en *Ser y tiempo*, donde la investigación se centra en el modo de ser propio del ser-ahí. En cambio, Jaspers renunció a todo planteamiento ontológico[116]. En el primer libro («Orientación mundanal») de su obra *Filosofía* (1932), Jaspers hizo girar sus reflexiones sobre los límites del conocimiento científico de la realidad que se mueve dentro de la correlación de sujeto y objeto, conocimiento que no puede proporcionarnos ninguna imagen del mundo. Entretanto, el libro segundo («Esclarecimiento existencial») contraponía la «existencia» (*Existenz*) en cuanto fundamento indisponible de la mismidad y su unidad propia a aquellos aspectos del ser humano en su ser determinado (*Dasein*), en la conciencia como tal y en el espíritu histórico, que pueden ser captados científicamente. Por último, el libro tercero («Metafísica») describía la relación entre la existencia y la trascendencia, la cual, al igual que ella, trasciende el ser mundanal –al menos en su dimensión objetiva–, pero de la que sólo puede tenerse experiencia en la conciencia de la propia existen-

114. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»* (1919/1921), en *Gesamtausgabe* I, 9 (*Wegmarken*), 1-44. En 1921, Heidegger envió personalmente su recensión a Jaspers.

115. *Ibid.*, 12 y 10. Heidegger hablaba también de un «fracaso filosófico» en Jaspers «en lo relativo a un auténtico apresar y arremeter contra los problemas planteados» (15).

116. K. Jaspers, *Philosophie* (1932, ²1948), 662s: esclarecimiento existencial no es ontología. Más bien es un apelar a la existencia, única que puede apresarse a sí misma. Cf., en especial, 666.

cia en presencia de una situación límite, y en la que la existencia se descubre en su finitud un regalo[117]. Esta última sólo encuentra su totalidad en la relación con la trascendencia. La muerte se limita únicamente a enfrentarnos con la siguiente pregunta: «*si soy algo que pura y simplemente se acaba o algo que constituye un todo*»[118].

A diferencia de Sartre y de Heidegger, al confrontar la existencia con la trascendencia Jaspers se mantuvo dentro del marco de referencia del análisis existencial kierkegaardiano: comprender la mismidad como relación con la eternidad, en cuanto tal objeto de la autoconciencia y del comportamiento del individuo. Sin embargo, para Jaspers la trascendencia trascendente a la existencia mundanal sólo es accesible en la conciencia existencial del individuo, no siendo objeto de ningún conocimiento o saber que aspiren a ofrecer verdades de validez universal. Por ello, la conciencia existencial se asegura el tener su fundamento en la trascendencia únicamente mediante «cifras» (*Chiffern*), pero éstas no transmiten conocimiento y «su verdad descansa en su relación con la existencia»[119]. También el Dios uno de la religión de la Biblia es para Jaspers una tal cifra[120], aunque en cierto modo es también objeto de una fe filosófica[121] y no sólo de la fe revelada. Sólo que esta última confunde lo que no es más que una cifra necesaria para la existencia con una «realidad viva»[122] con pretensiones de constituir una verdad absoluta para todos. Aunque Jaspers combatió el hecho de que el cristianismo abrigara semejante «pretensión de exclusividad», en la que veía el origen de la into-

117. *Ibid.*, 675ss, 733. Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1958), 20: «Como *existencia*, soy sabiéndome un regalo de la trascendencia. Yo no soy en mi resolución únicamente por mí mismo, sino que el ser-por-mí es un haberme sido regalada mi libertad».

118. K. Jaspers, *Philosophie* (²1948), 751.

119. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), 153 (versión cast.: *La fe filosófica ante la revelación*, Gredos, Madrid 1968). La cuestión de las «cifras» es tratada una vez más en detalle en este volumen (213-428). Cf. antes *Philosophie* (1932, ²1948), 785-879.

120. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 214ss. Jaspers afirma aquí que «la poderosa cifra del Uno» es «indispensable para la existencia», mientras que, aunque el Dios personal «ha sido históricamente influyente en gran medida, en realidad no es necesario» (225).

121. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948), 29s.

122. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, 163, cf. 174.

lerancia cristiana[123], quiso preservar el mensaje bíblico purificado de tales exigencias: Jesús, no el Cristo del dogma[124].

Aun cuando la teología cristiana no debe renunciar a las pretensiones de verdad de la revelación de Dios a todos los hombres en Jesucristo, ni a la misión, con base en dicha pretensión, de difundir el mensaje de Cristo a todos los pueblos de la tierra, haría bien en no cerrar sus oídos a las críticas de aquellos hombres que, como Jaspers, le acusan de haber deformado el mensaje cristiano con su intolerancia. Para ello, debe enfrentarse a este peligro diferenciando entre la verdad de la revelación y el carácter provisional del conocimiento teológico de esta última. Esto no es obstáculo para reconocer que en la conversión jasperiana de los contenidos de la fe religiosa en cifras se opera una reducción de la verdad captada por la fe a la subjetividad humana, una reducción de la teología a la antropología –como la anunciada en su momento por Feuerbach–, aunque ahora en la forma de una interpretación más favorable a la primera. Debido a ello, la teoría jasperiana de las cifras se queda muy por detrás de la radicalidad del punto de vista de Kierkegaard, según el cual es precisamente en el acto de su libertad, tomándose a sí mismo como fundamento y empuñando así su existencia, como el ser humano se separa de la totalidad de su existencia y de la eternidad en que dicha totalidad se asienta.

En comparación con la teoría jasperiana de las cifras, Heidegger se mostró siempre muy cauto en sus manifestaciones sobre la dimensión de lo sagrado, a la que se refirió como la esfera de una posible manifestación de los dioses y de Dios. En apariencia, pues, Heidegger se conducía aquí bastante más razonablemente que Jaspers. En la *Carta sobre el humanismo* (1947), Heidegger se defendió contra su inclusión por Sartre dentro del grupo de los existencialistas ateos. De hecho, para él es sólo partiendo de la verdad del ser como resulta posible pensar la esencia de lo sagrado y, a partir de esta última, la de Dios y la divinidad[125]. En cuan-

123. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948), 69s, así como *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), 507s.

124. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962), 225s, cf. también 256 para la doctrina de la Trinidad.

125. M. Heidegger, *Über den Humanismus* (1947), 36s; *Gesamtausgabe* I, 9 (*Wegmarken*), 350s. Heidegger remite aquí a su contribución *Vom Wesen des Grundes* (versión cast.: *De la esencia del fundamento*, trad. de J. D. García

to tal, la filosofía no es ni teísta ni atea. Sin embargo, en una conferencia que, aunque pronunciada en 1927-1928, no se publicaría hasta 1969 –*Fenomenología y teología*–, Heidegger distinguió rigurosamente la pregunta filosófica por el ser de la pregunta por el Dios de la fe. En ella la fe es caracterizada como el «enemigo mortal» de la filosofía por oponerse a la «autoasunción libre del ser-ahí total»[126]. Esto no impidió a Heidegger afirmar que, como «correctivo» de la teología, la filosofía cumple la función de una «ciencia positiva», pues, en efecto, la fe es un renacimiento y «en ella es eliminada la existencia previa a la fe, esto es, sin fe del ser-ahí»[127].

La definición heideggeriana de las relaciones entre la filosofía y la teología incurre en un error doble: por un lado, reduce el objeto de la teología a la fe como «una manera de existir del ser humano»; por otro, cuando no opera dicha reducción, concibe la fe como fundada en esa manera de existir[128]. Sin duda, Heidegger no deja de mencionar que la fe debe comprenderse como definida a partir de «aquello en lo que se tiene fe», es decir, a partir de Cristo, «Dios crucificado». Pero si ha de tomarse en serio que la fe debe entenderse a partir de Dios y de la revelación, es también evidente que serán Dios y su acción reveladora quienes constituyan el verdadero objeto de la teología, y esto significa que la teología está obligada a concebir a Dios como fundamento de todo ente y fuente de su ser[129]. En contrapartida, el esfuerzo heideggeriano por deslindar las cuestiones ontológicas de la idea de Dios para hacer de las primeras cuestiones por completo independientes de la segunda, responde en último término a un planteamiento esencialmente ateo, provocado por el viraje antropológico de la filosofía posthegeliana en la forma de la gnoseología neokan-

Bacca, Séneca) en el homenaje a Husserl (1931), 98 nota 1 (edición separada con el mismo título).

126. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*. *Gesamtausgabe* I, 9 (*Wegmarken*), 45-67, cita 66. Cf. *supra* (nota 96) la afirmación análoga por parte de Bultmann. Se ocupa en detalle de la conferencia heideggeriana M. Jung, *Das Denken des Seins* (1990), 113-149.

127. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, 63. Para la función que la filosofía reclama como «correctivo» de la teología, cf. 65s.

128. *Ibid.*, 52.

129. Cf. también la observación crítica de M. Jung, *Das Denken des Seins*, 139, al respecto de la reducción heideggeriana del objeto de la teología al acontecer existencial de la fe.

tiana y la fenomenología de Husserl. Preocupado por salvaguardar la independencia de las cuestiones ontológicas, Heidegger identificó el objeto de la teología en la existencia humana definida por la fe, en lugar de en la idea de Dios, identificación que discurría en total armonía con sus verdaderos intereses. Nuevamente, es a estos últimos a quienes obedece su indiferencia frente a las razones que, junto a la idea de Dios, adujo la patrística cristiana en favor de la inclusión de la filosofía en el pensamiento teológico. Sin embargo, del mismo modo que en la óptica heideggeriana el renacimiento del hombre en la fe implica la abolición transformadora de la existencia previa a la fe en una existencia llena de fe, la fe en un Dios creador exige que la descripción filosófica de la realidad –incluida la ontología– sea elevada a una descripción teológica del universo como creación de Dios. Nada hay en ello de lo que se siga que la teología tenga que convertirse en el «enemigo mortal» de la filosofía, porque tampoco el renacimiento del ser humano supone su aniquilación como criatura, sino su liberación para su auténtico destino.

c) *La antropología filosófica*

A pesar de que la verdadera intención de Heidegger al escribir *Ser y tiempo* era ofrecer un análisis ontológico y no meramente antropológico de la existencia humana, la obra constituye de hecho una suerte de antropología fundamental de corte filosófico que replantea las cuestiones ontológicas dentro del marco de la comprensión del ser peculiar de la realización existencial humana. De ahí que en Sartre la terminología ontológica devenga del todo conscientemente un simple instrumento para la interpretación de la existencia humana bajo el signo del para-sí. Éste es también el caso de la filosofía de Jaspers, en la que la conciencia de la existencia conforma la base para la orientación filosófica en el mundo y la interpretación de la metafísica como un lenguaje de cifras. En efecto, al conquistar su punto de partida, la existencia, desvinculando el ser-ahí del hombre en el mundo de la esfera del espíritu histórico-común y de la conciencia como un sujeto enfrentado a los objetos, Jaspers está también definiendo esta base antropológicamente. Con todo, es también en Jaspers donde se vuelve evidente que la interrelación de ambas esferas, en es-

pecial la relación de la conciencia de la existencia con la naturaleza corpórea de la existencia humana, sigue adoleciendo de una definición precisa. Lo mismo puede decirse de las filosofías de Sartre o de Heidegger. A despecho, por tanto, de haber sido profundamente influido por el viraje antropológico posterior al pensamiento de Hegel, el existencialismo continúa moviéndose en todas sus vertientes dentro del marco constituido por las tradicionales filosofías de la conciencia[130]. Siguiendo aquí a Feuerbach, Nietzsche se había opuesto ya a semejante punto de vista acentuando el significado fundamental del cuerpo y su «razón» frente a la tradicional superioridad del espíritu sobre el cuerpo[131]. Pero esta nueva manera de ver las cosas, en la cual debe verse el anuncio de una nueva temática –hacia la que también apuntarían, en paralelo a Nietzsche, las minuciosas descripciones bergsonianas de la interacción psicofísica entre el alma y el cuerpo[132]–, no se vio continuada por el existencialismo.

Comprender al hombre en su especificidad como una unidad anímico-corporal fue la misión que se impuso la antropología filosófica fundada por Max Scheler[133]. El intento scheleriano parte de la comparación entre las formas de vida humana y animal (y vegetal) en un esfuerzo por determinar el modo de ser específico del hombre. En principio, sin embargo, la pregunta por el *puesto del hombre en el cosmos* se limita a inquirir por los rasgos peculiares de la *especie* hombre en comparación con los demás organismos vivos. No se trata, por tanto, de una pregunta por el puesto que corresponde al ser humano como un ente especial, separado del resto de los seres vivientes (aunque lo primero tienda con mucha facilidad a confundirse con lo segundo). Según Scheler, la «pulsión afectiva» (*Gefühlsdrang*) de la vida vegetal es la

130. W. Schulz ha caracterizado con razón la filosofía de la existencia como una filosofía de la finitud que es a la vez una filosofía de la interioridad (*Philosophie in der veränderten Welt* [1972], 272ss).

131. Especialmente en el capítulo «De los despreciadores del cuerpo» de la primera parte del *Así habló Zaratustra* de Nietzsche (1883).

132. Aquí es preciso hacer especial referencia a Henri Bergson, *Materia y memoria. Un tratado sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu* (1896).

133. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928, ²1947) (versión cast.: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de J. Gaos, Revista de Occidente). Para más detalles, cf. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 419-432, así como W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 42-51.

base de todas las demás formas de vida, modificada luego en los animales por el comportamiento instintivo y la memoria «asociativa», así como por la «inteligencia práctica» (en las formas superiores de la vida animal). En el hombre, se agrega a todo ello lo que Scheler denominó en sentido específico «espíritu» (*Geist*) y aquello que se manifiesta como un «freno» (*Hemmung*) en relación con el resto de funciones vitales[134], sobre todo el freno de los impulsos regidos por los instintos. Este verse frenadas las reacciones instintivas constituye la base de lo que Scheler llamó «carácter abierto del mundo» (*Weltoffenheit*), término con que fue el primero en designar la capacidad del hombre para percibir su entorno de manera objetiva, descargado de sus instintos y, en correspondencia, orientar libremente su comportamiento[135]. Este «carácter abierto del mundo en virtud del espíritu» nos permite asimismo, según Scheler, distanciarnos del propio centro vital, es decir, tener autoconciencia, por medio de la cual podemos percibirnos a nosotros mismos como un objeto.

Pese a haber hecho de la pregunta por la naturaleza corpórea del ser y el comportamiento humanos el punto de partida de su nueva propuesta antropológica, con su concepto de espíritu –que, además de tener origen en la «causa ontológica suprema» por ser irreductible a toda otra realidad mundanal[136], sería «un principio opuesto a todo lo vivo, también a la vida en el hombre»– Scheler manifestó continuar todavía preso en el dualismo cuerpo-alma espiritual con raíz en la antigüedad griega. La continuación de su antropología filosófica en la obra de Arnold Gehlen[137] quiso poner remedio a esta situación. Por un lado, en efecto, Gehlen estaba totalmente de acuerdo con el punto de vista scheleriano de que el rasgo que verdaderamente distingue al ser humano del resto de los seres vivos radica en el «carácter abierto» que el mundo posee para él, en contraste con la absoluta dependencia del entorno que

134. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 37; cf. antes 35s.

135. *Ibid.*, 36. Este carácter abierto del mundo está libre de la limitación de la percepción a un «entorno» específico que estuviera constituido por la suma de las características vitalmente relevantes para los instintos de la especie.

136. *Ibid.*, 35 y 44. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 44, nota 24 de la bibliografía.

137. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), aquí citado según la sexta edición (1950) (versión cast.: *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Sígueme, Salamanca 1980).

caracteriza incluso a los animales que se hallan, por parentesco, más próximos al hombre. Asimismo, Gehlen compartía la explicación que Scheler proponía para este hecho: la aprehensión de sus objetos por la percepción humana no sólo como correlatos de sus instintos, sino como objetos centrados en sí mismos. Como Scheler, Gehlen hizo también responsable de esta singularidad de la percepción humana a un «freno» de los instintos. Sin embargo, a diferencia de Scheler, Gehlen se abstuvo de recurrir al «espíritu» como causa de ese verse frenados aquéllos. En su lugar, Gehlen se limitó a constatar de forma descriptiva que en el hombre se da una ruptura, un hiato, entre el sistema instintivo y la percepción de los objetos y, por tanto, también entre instinto y conducta[138].

A juicio de Gehlen, esta circunstancia obedece a la deficiente adaptación del ser humano a un entorno determinado debido a la ausencia de órganos especializados provistos de un correlato instintivo. Por ello, en comparación con otros animales el ser humano aparece como un «ser defectuoso» (*Mängelwesen*)[139]. En analogía con lo comparativamente no-especializado de sus órganos, los instintos del hombre están escasamente desarrollados. En la mayoría de los casos, nuestras percepciones no desatan una reacción instintiva definida. Como los órganos de nuestros sentidos no hacen las veces de filtros sólo permeables a aquello que tenga importancia en términos de instinto, los seres humanos somos inundados por una multiplicidad de estímulos y percepciones. Y como estos últimos carecen de una vinculación inmediata con nuestros impulsos elementales, tampoco desencadenan la reacción correspondiente.

De ahí que los seres humanos necesiten ante todo orientarse en el ámbito de sus percepciones y, a continuación, servirse de éstas como guía para orientarse entre sus impulsos, cuya energía es percibida en forma de un «exceso de estímulos» al faltar la orientación debida. Para Gehlen, la creación del lenguaje y, ulteriormente, de la cultura reviste en los dos casos una importancia

138. *Ibid.*, 56. En otro pasaje (59), Gehlen describe dicho hiato como una consecuencia de la frenabilidad de los impulsos. También en 362s. Cf. además 210 y 366, así como Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 36s.

139. A. Gehlen, *Der Mensch*, 21, cf 35 y otros. Gehlen alude al sentar esta tesis a J. G. Herder, quien sin embargo entrevería en el don de la razón y en la definición del hombre como imagen viva de Dios la contrapartida de dichas deficiencias en su equipamiento biológico.

decisiva. Gehlen entendía ambos, lenguaje y cultura, como un producto de la acción humana por la que el hombre ha convertido las desventajas de su equipamiento biológico en ventajas, entendiendo por estas últimas el dominio de los condicionamientos naturales de su existencia. Al actuar, el hombre se «descarga» de la multiplicidad de estímulos que le acosan, creándose por medio de lenguaje y cultura un universo simbólico que le permite introducir un orden en aquella multiplicidad y dar orientación a sus propios impulsos. En este sentido, el ser humano es considerado desde la óptica de Gehlen como el «ser que actúa»[140] y se crea a sí mismo imponiendo su señorío sobre el mundo. «Mientras que en Scheler el hombre debe agradecer su espiritualidad a la 'causa ontológica suprema', en Gehlen es su propio creador en el sentido riguroso del término, constituyendo Dios y la religión nada más que un producto secundario del proceso por el que el ser humano va adueñándose del mundo»[141]. Religión y moral se cuentan entre aquellas «instituciones» que –aun habiendo nacido de la interacción recíproca de los actos individuales– se han emancipado de su origen y convertido en fines en sí mismos, regulando además en virtud de su obligatoriedad el comportamiento de los individuos en la convivencia social[142]. Sin embargo, al orientarse exclusivamente según el concepto de acción, Gehlen descuidó el hecho de que la obligatoriedad de las instituciones para el individuo descansa sobre los sentidos o significados a ellas subyacentes, al menos en la medida en que éstos constituyen un dato previo tanto a los individuos como a sus actos. Lo que es tan sólo un producto de la acción humana, no puede obligar internamente al individuo y al hacerse independiente como un fin absoluto enfrentado a su origen humano es sentido como una realidad ajena que obedece a sus propias leyes. Al reducir el lenguaje a la acción, Gehlen no pudo ya comprender el primero como el órgano de los significados previos al ser humano. Sustrajo así desde un principio a las instituciones sociales y culturales esa fuerza obligatoria que deseaba atribuirles en su relación con los individuos.

140. *Ibid.*, 24s. 33. Cf. la función que cumple el concepto de acción a lo largo de toda la obra.

141. Así W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 63ss.

142. Cf. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956, ²1964), y las observaciones de Pannenberg en *Antropología en perspectiva teológica*, 630ss.

La concepción gehleniana del hombre como «ser actuante» hunde sus raíces en el intento del primer Fichte por deducir el mundo de la conciencia empírica de los «actos fácticos» (*Tathandlungen*) del yo[143]. Pero al aplicar esta idea al hombre, caracterizado desde un principio como un ser natural defectuoso, Gehlen apenas pudo plantearse la pregunta por la manera en que este ser es capaz de actuar, por la manera en que *le es posible* «tomar postura» frente a sí y su entorno. Una cosa, en efecto, es decir que lo «específico» del hombre no «sólo» reside en el espíritu, sino también en sus actos y su corporeidad, y otra muy distinta declarar que, puesto que el ser humano es un ser actuante, da lo mismo «contar el espíritu entre los atributos animales del hombre que no hacerlo»[144]. El lugar reservado por Scheler al espíritu no puede ser ocupado sin más por un concepto de acción en el que los actos sirvan para compensar las «carencias» morfológicas del ser humano, garantizando así «la supervivencia de este ser»[145]. Adolf Portmann tenía razón al señalar que la reducción de la esfera instintiva (y la consiguiente no-especialización) va acompañada en el ser humano de «un enorme crecimiento por parte de otros sistemas motrices centrales», con el que se corresponde el «aumento de la masa y las circunvoluciones de la corteza cerebral»[146]. La capacidad de actuar presupone lo singular de la inteligencia humana, cosa que Gehlen da en todo momento por supuesta. Es precisamente en relación con este punto donde la tercera modalidad de la antropología filosófica, debida a Helmut Plessner, prueba la superioridad de sus planteamientos.

En su libro *Las etapas de lo orgánico y el hombre* (1928), Plessner distinguió tres modalidades fundamentales de relación de los

143. A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit* (1933), permite reconocer con claridad el origen del concepto de acción en el primer Fichte. Al respecto cf. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (1972), 442s.

144. A. Gehlen, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, 25. La formulación más moderada recién citada se encuentra en el mismo pasaje, así como en 29. Más tarde (277s), se echa de ver con claridad que la intención de Gehlen es explicar el espíritu como un epifenómeno de la acción humana (y especialmente del lenguaje).

145. *Ibid.*, 130.

146. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (1951) rde 20, (1956), 62s y 92s. Cf. también Id., *Der Mensch – ein Mängelwesen?*, en A. Portmann, *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie* (1970), 200-209.

organismos con el mundo. Plessner bautizó dicha relación con el término de «posicionalidad» (*Positionalität*). Así, la relación de las plantas con el entorno está caracterizada por su inmediatez: la planta se halla por completo inserta en su medio ambiente, con respecto al cual carece de toda autonomía. Por su parte, el animal hace frente al entorno como una forma de vida «cerrada» en sí misma, que sin embargo no se relaciona consigo misma. En cambio, la vida humana se caracteriza precisamente por esta última forma de relación, la cual tiene fundamento en su «excentricidad» (*Exzentrizität*). En ella «el ser humano toma conciencia de la centralidad de su existencia... En cuanto situado en el centro de su existencia, el hombre es aquel ser vivo que conoce ese centro, tiene experiencia de él y, por eso mismo, lo trasciende»[147]. Se trata, en otras palabras, de la autoconciencia, que Plessner renuncia sin embargo a concebir como el relacionarse consigo mismo de un yo incorpóreo y entiende como la relación que el hombre tiene con su existencia como ser corpóreo. Con ella hace irrupción una ruptura, un «hiato», en la relación con la propia existencia[148], una capacidad para distanciarse de sí mismo, que constituye la base de la distinción entre el alma y el cuerpo, y en la que tiene también su origen la personalidad del hombre. Esta última implica, por su parte, un mundo común de personas[149].

Plessner afirmó que la excentricidad constituía la manera de existir propia del hombre, pero no se planteó la pregunta por su génesis. Sin embargo, sus afirmaciones pretendían ser una descripción de la constitución corpórea de la existencia humana[150]. ¿Cuál es la relación de esta última con la descripción scheleriana

147. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, ²1965), 290 y 291. La palabra clave «excentricidad» aparece en la página siguiente como designación de este hecho.

148. Este «hiato» (*ibid.*, 292) no es idéntico con el hiato posteriormente afirmado por Plessner entre los impulsos y la percepción, los impulsos y la acción, pues para Plessner de lo que se trata es más bien de una quiebra o ruptura en la relación consigo mismo.

149. *Ibid.*, 293ss. La ruptura en la relación consigo mismo implica el descubrimiento de un *alter ego* (299s) de importancia fundamental en la experiencia del entorno, el cual es tan antiguo como el yo (301s).

150. Para la crítica de W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 458, de que con el tema de la autorrelación se abandona el campo de una antropología de fundamentos biológicos, cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 61.

contenida en el concepto del «carácter abierto del mundo»? Plessner se negó a admitir que dicho carácter abierto implicara que el ser humano puede independizarse de sus lazos con lo instintivo, pues esa independencia nunca llega en él a realizarse por completo[151], y opinó que la «excentricidad», es decir, la capacidad para distanciarse del propio centro (y como consecuencia de toda otra realidad), describía mucho mejor este hecho. Pero la capacidad para adoptar una postura con respecto a la propia existencia como ser corpóreo parece tener como requisito previo que la percepción humana de los *objetos* esté en buena parte descargada de instintos[152], que era precisamente lo que Scheler buscaba expresar mediante su idea del carácter abierto del mundo. A ella, en efecto, va ligada la capacidad de distinguir entre los diferentes objetos percibidos, así como la posibilidad de percibir la propia existencia corpórea como un objeto más entre otros[153]. Ésta es probablemente la razón de que los niños aprendan antes a referirse a sí mismos mediante el nombre que todos emplean al dirigirse a ellos, es decir, mediante su nombre de pila, que por medio del difícil pronombre «yo»[154].

Así, pues, es posible entender el «carácter abierto del mundo» y su fundamentación en la reducción de los instintos, como había puesto de manifiesto Gehlen, como formando parte de los supuestos de la descripción plessneriana de la excentricidad humana. Sin que ello signifique oponerse a sus tesis, permite al menos encuadrarlas dentro del resto de ensayos por fundamentar una antropología filosófica que atienda tanto a la corporeidad del hombre como a la pregunta por lo singular de nuestro comportamiento como seres corpóreos. Desde este punto de vista, el acento puesto por Plessner en la relación que el hombre tiene consigo mismo sirve para realzar una vez más esa especificidad de la conducta humana y de la situación del hombre en el mundo –que la construcción «carácter abierto del mundo» busca describir– que

151. H. Plessner, *Conditio Humana* (1964), 47.

152. «Más o menos», pues no es importante si la apertura mundanal está o no realizada «íntegramente», es decir, sin residuos instintivos. Del «carácter fragmentario de la apertura humana del mundo» vuelve a hablar H. Plessner en *Conditio Humana*, 48.

153. Para más detalles, cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 63ss.

154. Para la función de la palabra «yo» como «palabra-índice», cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, 255ss, 276ss.

permite dicha relación. A partir de aquí pueden también darse los primeros pasos en la revisión del equívoco empleo que hace Gehlen del concepto de acción. Pues si actuar presupone la unidad del sujeto que hemos de representarnos como actuante o agente de la acción, a lo que aluden las explicaciones de Plessner a propósito del carácter fragmentado y roto de nuestro relacionarnos con nosotros mismos –consecuencia de la excentricidad– es a las dificultades que entraña semejante supuesto.

Plessner definió más precisamente las consecuencias de la «posición excéntrica» del ser humano por medio de tres «leyes antropológicas básicas». La primera reza como sigue: «Como un ser organizado excéntricamente, el hombre debe *todavía convertirse en aquello que ya es*»[155]. Los hombres son seres naturalmente artificiales por tener, en cuanto seres excéntricos, que fabricarse de manera reiterada una situación de equilibrio. Esta última nunca constituye un resultado acabado, ya que el hombre puede en todo momento volver a sobrepasarla y distanciarse nuevamente de ella. La segunda consecuencia de nuestra forma de vida excéntrica es lo que Plessner llama la «inmediatez mediata»[156], o que el carácter inmediato de la realización existencial humana esté siempre mediado por la distancia reflexiva con respecto al propio ser. Esto se aplica en primer lugar a la relación con nuestro cuerpo, el cual es por este motivo «expresión» de la persona[157]. Pero lo mismo debe decirse de nuestra capacidad para representar diferentes «papeles», así como de nuestro tener conocimiento de los productos de la propia actividad como «expresión» de nuestra persona.

La tercera consecuencia de la excentricidad humana reviste especial importancia para la antropología teológica. Se trata de la conciencia de la contingencia de la existencia y también, aunque sólo sea de manera implícita, de Dios[158]. Este último oficia de sostén de la vida humana en su contingencia y distanciamiento con respecto a todo lo dado. Por supuesto, el hombre puede también hacer uso de su capacidad para distanciarse en contra de la idea de Dios. Y, sin embargo, para Plessner se da una «correla-

155. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (²1965), 309.

156. *Ibid.*, 321s.

157. Cf. especialmente el estudio de H. Plessner, *Lachen und Weinen* (1950). Sobre el concepto de papel insiste H. Plessner en *Conditio Humana* (1964), 53ss, en especial, 56ss.

158. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (²1965), 341s.

ción esencial» entre la excentricidad y Dios como ser absoluto y fundamento del universo[159].

De manera análoga a como sucedía en Scheler, la excentricidad o carácter abierto del mundo para el hombre termina, pues, por significar para Plessner apertura hacia Dios[160], un estar abierto más allá de todo lo mundanal a un fundamento absoluto del mundo y de la realización vital humana. Plessner aludió a la teoría scheleriana del espíritu en los siguientes términos: «Por naturaleza no hay hombre. El hombre solo deviene hombre a través de su relación con Dios»[161]. Sus propias ideas no eran muy diferentes de las de Scheler, aunque Plessner estaba en lo cierto al ver en la capacidad de la excentricidad humana para tomar distancias la razón que hace también posible el ateísmo. Sin embargo, ambos se posicionaron en este punto en contra de Gehlen, quien nunca reconoció a las instituciones religiosas, al igual que al resto de instituciones, nada más que una función secundaria en la estabilización de la conducta.

4. *La aparición de la filosofía de la naturaleza*

Los diferentes intentos antropológicos a que dio lugar la filosofía de Scheler tenían por objetivo la determinación de los caracteres específicos del ser humano. Este último no sólo fue definido como un ser enfrentado a la naturaleza pre-humana, sino como un eslabón más de la evolución biológica. El primero en apercibirse de la necesidad de realizar esta tarea fue, antes de Charles Darwin, Herbert Spencer[162], pero ésta no se convertiría en verdadero objeto de polémica, especialmente en Gran Bretaña, hasta la publicación del *Origen de las especies* (1859) y *La descendencia del hombre* (1872), ambas de Darwin. La discusión ha tenido una continuación filosófica en el siglo XX al dar lugar

159. *Ibid.*, 345. En *Conditio Humana* se dice que la posición excéntrica del hombre exige como «contrapeso... un grado máximo de poder y altura» (67).

160. Así W. Pannenberg en *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (1962, ^{7}1985), 11s (versión cast.: *El hombre como problema*, trad. de R. Jimeno, Herder, Barcelona 1976), así como *Antropología en perspectiva teológica*, 86s.

161. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (^{2}1965), Xs. con una referencia al ensayo de M. Scheler, *Zur Idee des Menschen*, de 1911.

162. H. Spencer, *The Development Hypothesis* (1852).

a una serie de esfuerzos por entender con mayor rigor el concepto de evolución[163] y verse mezclada en las filosofías procesuales de Samuel Alexander[164] y Alfred North Whitehead con un ensayo de comprensión global del universo.

Dentro de la historia de esta discusión reviste especial importancia la obra de Henri Bergson (1859-1941). El intento de Bergson apuntaba a una comprensión filosófica de la vida que integrara los aspectos psíquicos y físicos de los fenómenos vitales con el fin de ofrecer una base para la comprensión de la evolución[165]. Pero, al mismo tiempo, fue ocasión para el desarrollo de una nueva concepción global de la realidad que se convirtió en el punto de arranque de la filosofía procesual, la cual alcanzaría su cumbre en la obra de Alfred Whitehead. Como Bergson había conseguido acceder a esa nueva comprensión de la vida partiendo de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo, y en particular de su experiencia del tiempo, su filosofía se deja describir como la conversión de la antropología, como resultado de la ampliación de sus puntos de vista, en una filosofía de la naturaleza. Ése sería el proceso más o menos seguido por Whitehead. Sus orígenes antropológicos diferencian a estas dos figuras de la filosofía procesual de otras formas de filosofía de la naturaleza.

En un comienzo, Bergson fue impresionado por la filosofía evolutiva de Herbert Spencer. Pero luego observó «que el tiempo no significaba nada en este sistema», planteándose a la par la siguiente pregunta: «¿No prueba el hecho del tiempo que lo más interno de las cosas es indeterminado? ¿Y no es el tiempo esa misma indeterminación?»[166].

En su primer trabajo, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*[167], Bergson subrayó la importancia de la intuición pa-

163. Especialmente Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (1923).

164. S. Alexander, *Space, Time and Deity* (1920).

165. H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907) (versión cast.: *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid ²1973). De la necesidad de modificar (en el sentido de animar) el concepto de materia como prerrequisito para comprender la evolución había hablado ya John Tyndall en 1874, en *Belfast Address before the British Association*.

166. H. Bergson, *Pensamiento y evolución creadora* (1948), 120.

167. H. Bergson, *Essai sur les données inmédiates de la conscience* (1889), (versión cast.: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca 1999). Para lo que sigue, M. Capec, *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation* (1971), 89s.

ra el conocimiento al lado y por encima del entendimiento analítico. En la forma de la intuición se nos da la unidad de lo real en el tiempo, una unidad que no es sólo la de nuestra percepción, sino la realidad viva misma. Ambas tienen la forma de la duración (*durée*), pero ésta no se opone al cambio, sino que se encuentra ella misma en cambio permanente, produciendo sin cesar algo nuevo. Para Bergson, la secuencia temporal se presenta como una constante alteración de estados, pero ésta no debe concebirse como una sucesión de instantes puntuales, pues nosotros vivimos el tiempo como una corriente incesante, un abrirse paso por parte del pasado «que roe el futuro y va creciendo a medida que avanza». La memoria es el lugar en que se conserva esa acumulación continua de nuestro itinerario vital. Naturalmente, no estamos constantemente recordando el entero camino que hemos dejado atrás. Nuestro pensamiento opera solo con una selección de las experiencias vividas y depositadas en nuestra memoria. Todo ello permanece en el momento presente inconsciente para nosotros, tanto en nuestros deseos, como en nuestros actos o en la *tendencia* que nos impulsa hacia adelante[168]. El término «tendencia» no significa que estemos guiados por un objetivo final[169], su significado es el de una «fuerza explosiva» que se despliega en forma de haz[170], un *élan vital*[171] que empuja al cambio y a lo nuevo, aunque sin un fin determinado. De manera inversa, lo nuevo no irrumpe en la forma de una ruptura con el pasado, sino como su transformación. Su misma novedad sólo se deja articular relacionándola con el pretérito[172].

La duración en la forma en que podemos observarla en nosotros mismos, es decir, como un devenir incesante, caracteriza también según Bergson la verdadera naturaleza del universo[173]. La forma de pensar propia del entendimiento, por supuesto, pasa por alto ese devenir constante, reparando únicamente en el cambio de

168. H. Bergson, *La evolución creadora*, 77, edición de 1948, 9. En el primer capítulo de esta obra, Bergson resumió una vez más lo que ya había dicho sobre el tema.

169. Para Bergson, el finalismo, al igual que el mecanicismo, excluye toda apertura hacia el futuro, hacia algo nuevo (*ibid.*, 106ss).

170. *Ibid.*, 96ss.

171. *Ibid.*, 87ss; cf. 99s.

172. M. Capec, *Bergson and Modern Physics*, 127s.

173. H. Bergson, *La evolución creadora*, 240; cf. 22s, 180s.

los diferentes estados, en los que ve una serie de hechos que coexisten yuxtapuestos externamente. Esa manera de aprehender la realidad *espacializa* el devenir, haciendo de él un mero coexistir y sucederse de cosas y estados[174]. Tendemos a interpretar el cambio a partir de lo inmóvil. Esa inclinación está relacionada, según Bergson, con el hecho de que nuestro intelecto sirve a fines prácticos. El fin del conocimiento es permitirnos actuar en el mundo externo y esos actos modifican los estados con que nos encontramos. Como resultado perdemos toda capacidad para percibir el devenir incesante[175]. En su lugar, buscamos estados, así como establecer su repetición de acuerdo con determinadas leyes. El orden así construido por el intelecto es un orden de cosas y estados en el espacio, un orden geométrico[176]. Dicho orden constituye la base de la deducción e inducción de regularidades practicada por nuestro conocimiento empírico, y éstas parten del supuesto de que «el tiempo no cuenta»[177], ya que los acontecimientos obedecen en todo momento a las mismas reglas. Sin embargo, esta visión de la naturaleza es para Bergson una construcción puramente artificial, una representación abstracta de la realidad, la cual tiene en puridad el carácter de un devenir constante que da sin interrupción origen a algo nuevo[178]. Una mera sucesión de estados, como los fotogramas de una película, no es suficiente para que haya movimiento. Éste no entra a formar parte de ella sino por mediación de la conciencia del tiempo del observador, que es quien posibilita tener experiencia del sucederse de las imágenes como una continuidad[179]. Pero, en realidad, lo originario es el devenir constante, mientras que, por el contrario, la imagen de una sucesión de estados separados es sólo un producto de la abstracción.

Por supuesto, al lado del devenir creador se da también el ir pereciendo de las creaciones de la vida. Cuando la fuerza creadora de la vida desfallece, la muerte impone su ley. La evolución de la vida en dirección hacia el acrecentamiento de la espontaneidad, de la energía y de la libertad[180], sigue un camino opuesto

174. *Ibid.*, 173.
175. *Ibid.*, 241.
176. *Ibid.*, 190.
177. *Ibid.*, 210s.
178. *Ibid.*, 196.
179. *Ibid.*, 240ss.
180. *Ibid.*, 225ss; *cf.* 213s.

al descrito por la ley de la entropía que rige los procesos cósmicos. Mientras que esta última conduce «hacia abajo», en dirección al final equilibrio de todos los declives de energía en un estado térmico uniforme (conocido como «muerte térmica»), la evolución de la vida conduce «hacia arriba» mediante la acumulación de energía, el aumento de la complejidad y la libertad creciente[181]. La evolución de la vida se presenta, pues, a ojos de Bergson como la inversión de la tendencia propia de los procesos inorgánicos: si éstos siguen la trayectoria de un cuerpo al caer, la vida es el esfuerzo por volver a remontar la pendiente[182]. La imagen de un dinamismo evolutivo que discurre en sentido contrario a la tendencia entrópica a la uniformidad –y en el que se manifestaría la esencia de la materia– fue adoptada por un gran número de pensadores, algunos de los cuales malinterpretaron su verdadero sentido extrayendo la conclusión de que los procesos vitales no están sometidos a la ley de la entropía. Hoy día sabemos que el aumento de la complejidad en los organismos es compensado por la aceleración de la entropía en el entorno de cuyo potencial se nutren los procesos vitales[183].

La cosmovisión dinámica desarrollada por Bergson tuvo una extraordinaria influencia. Sin embargo, una consideración detenida de la continuidad que Bergson creyó descubrir en el devenir creador se ve enfrentada a toda una serie de problemas para los que Bergson no propuso ninguna solución satisfactoria. ¿Cómo conciliar, por ejemplo, la aparición en el proceso del devenir de realidades, según Bergson, nuevas e irreductibles, con su simultáneo rechazo de la hipótesis darwinista del azar?[184]. Para Bergson, la incesante novedad del acontecer está ya dada en la experiencia del tiempo, por lo que su oposición a la hipótesis del azar podría haberse debido a que el concepto de este último hacía las veces de complemento a la idea de formas tenazmente estáticas. Subsiste, con todo, el problema objetivo de cómo ha de entenderse la aparición de algo nuevo en el curso del devenir y, junto a él, la pregunta por la manera en que podríamos todavía diferenciar unas de otras las creaciones de un devenir que, sin embargo, el mismo

181. *Ibid.*, 22s; cf. 318, 188.

182. *Ibid.*, 218s.

183. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 2 (1991), 136s, también 118s y 152.

184. H. Bergson, *La evolución creadora*, 85ss.

Bergson concebía como una continuidad –un diferenciarse del que, evidentemente, tampoco él pensaba que pudieran hacerse sin más responsable a las ilusiones del entendimiento espacializador–.

En este punto, Alexander y Whitehead se apartaron de Bergson. Ambos reconocieron la gran importancia de Bergson para su propio pensamiento: Alexander por opinar que este último había sido el primer filósofo de su época que se había tomado en serio el problema del tiempo[185]; Whitehead por creer que Bergson había tenido toda la razón en protestar contra la «espacialización» de los procesos naturales en las descripciones de la física clásica[186]. Este último coincidía con Bergson en contemplar la naturaleza como el proceso de un devenir, aunque prefería servirse de la idea de «proceso» en lugar del concepto, para él ambiguo, de tiempo[187]. En cambio, tanto Alexander como Whitehead creyeron necesario acentuar el momento de la discontinuidad en los procesos naturales con mayor energía que Bergson[188]. Para Whitehead, el acontecer progresa desde la separación a la combinación, produciendo de esta forma algo nuevo[189]. La continuidad no es lo originario en la realidad, sino el producto del enlace de una multiplicidad.

El primero en afirmar la primacía de lo dado discontinuamente, sobre todo en relación con el concepto del tiempo, fue Samuel Alexander (1859-1938). Alexander opinaba que –considerado en sí mismo– el tiempo es una secuencia de instantes vinculados en-

185. S. Alexander, *Space, Time and Deity* (1920), nueva edición a cargo de D. Emmet I (1966), 44.

186. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), McMillan Mentor Book 162 (1960), 134, cf. 52.

187. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature* (1919), página 54 de la edición de 1964. Whitehead prefería reservar el concepto de tiempo para el «*measurable time of science and of civilized life*» y hablar más bien de un «*process*» o «*passage of nature*». Más tarde, se impuso la primera de estas expresiones, dejando también a un lado la denominación «*philosophy of organism*» que Whitehead había utilizado hasta entonces para referirse a su filosofía (prólogo a *Process and Reality* [1929], McMillan edition VI y otros, cf. *Science and the Modern World*, 71: *organic conception of nature*, 130: *organic theory of nature*, también 134).

188. Desgraciadamente, este hecho no es tenido en cuenta por Capec en su libro, pese a que este autor pone repetidamente de manifiesto la vecindad existente entre las filosofías de Whitehead y de Bergson.

189. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 32: The ultimate metaphysical principle is the advance from disjunction to conjunction, creating a novel entity other than the entities given in disjunction.

tre sí sólo por su relación con el espacio. Este último tampoco podría constituir por sí mismo un *continuum*, pues entonces permanecería vacío. De ahí que la diferencia y divisibilidad en el espacio se deban a la acción del tiempo, quien por su parte tiene que agradecer al espacio el constituir un progreso continuo, resultado de que cada instante del tiempo pueda ser común a diferentes lugares y, a la inversa, una sucesión de instantes distintos verificarse en un mismo lugar[190]. Para Alexander, la «espacialización» del tiempo que Bergson juzgaba obra del entendimiento y tenía en buena medida por responsable de los errores de la metafísica tradicional substancialista forma, pues, parte de la esencia misma del tiempo[191].

Con la secuencia ininterrumpida de instantes de Alexander se corresponde la idea de Alfred North Whitehead (1861-1947) de una sucesión de «acontecimientos» (*events*) que hacen aparición de manera discontinua. Dentro de ella, los últimos acontecimientos constituyen la repetición de los que les precedieron, y así es como surge la duración (*endurance*)[192]. Sin embargo, Whitehead dedujo la espacialidad del acontecer, distinta de la secuencia temporal, de la duración de un determinado *pattern* (patrón)[193]. Whitehead siguió, pues, aferrándose a la primacía del tiempo sobre el espacio, como había hecho Bergson, aunque con la diferencia de que para él la «espacialización» del tiempo era consecuencia de la realización de los *pattern* o «*eternal objects*»[194] –colores, sonidos, olores, formas geométricas que en cuanto realizadas en los acontecimientos constituyen sus *pattern*– en la sucesión de los acontecimientos. En cambio, se apartó de Bergson por ver en la continuidad del transcurso temporal un fenómeno no originario, sino derivado, con fundamento en la repetición y variación de los *pattern* en la serie de los acontecimientos.

190. S. Alexander, *Space, Time and Deity* I, 48s, la sucesión de la secuencia temporal por sí sola «*would consist of perishing instants*» (45).

191. *Ibid.*, I, 143; cf. 149.

192. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 102: «...physical endurance is the process of continuously inheriting a certain identity of character transmitted throughout a historical route of events». Cf. 116: «Endurance is the repetition of the pattern in succesive events». Whitehead distinguió *endurance* de *duration*, la cual es propia del acontecimiento aislado en la medida en que realiza un *pattern* (117).

193. *Ibid.*, 111s.

194. *Ibid.*, 97, cf. 144s.

Whitehead creía que la concepción del acontecer natural como una sucesión discontinua de acontecimientos que al variar y repetirse suscitan la impresión de una *vibración* estaba en cierto modo insinuada en la física cuántica[195]. Mediante la combinación de los fenómenos de repetición y variación en la serie de los acontecimientos, los procesos naturales adquieren el carácter de un «progreso creador»[196] muy similar a la *évolution créatrice* de Bergson. Sólo que Whitehead fue a continuación capaz de vincular con esta característica fundamental del devenir la desaparición de sus diferentes creaciones con mayor plausibilidad que Bergson. Para ello, procedió a distinguir dos formas fundamentales del devenir, crecimiento (*concrescence*) y corrupción (*transition*). Esta última implica siempre una «transición», ya que todo acontecimiento pasa a formar parte –como un elemento más– de otros procesos de crecimiento tan pronto como su propio devenir ha tocado a su fin[197].

Para Whitehead, los acontecimientos son la realidad última del universo (*the final real things*)[198]. Él mismo calificó su filosofía de atomística[199], aunque a diferencia del democritiano o del de la física clásica, el suyo es menos un atomismo de cuerpos minúsculos e indivisibles que de acontecimientos. En contrapartida, los elementos formales (*patterns, eternal objects*) carecen de realidad propia, sólo son reales en cuanto se manifiestan en los acontecimientos. Lo mismo se aplica al *continuum* espacio-temporal: sólo es una «*potentiality for extensive division*»[200] (poten-

195. *Ibid.*, 119ss, en especial, 121.

196. A. N. Whitehead, *Process and Reality* (1929), McMillan edition 340, cf. 42. Del problema de que los acontecimientos individuales que Whitehead considera los últimos componentes de la realidad deben ser concebidos como resultado de un devenir, no podemos ocuparnos aquí. Al respecto, cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988), 85s.

197. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 320s, cf. 322.

198. *Ibid.*, 27. En lugar del término del que había preferido servirse en *Science and the Modern World* (*Event*), Whitehead emplea en este pasaje, así como en *Proceso y realidad*, la expresión *actual ocasion* (o *actual entity*), utilizando *event* como designación general de un complejo de *actual ocasions* (113 y 124). Por su parte, *actual ocasion* es definida como «*the limiting type of an event with only one member*» (113).

199. *Ibid.*, 40 (an atomic theory of reality), cf. 53: «Thus the ultimate metaphysical truth is atomism».

200. *Ibid.*, 96, cf. 104. A la vez, «Extension, apart from its spacialization and temporalization, is that general scheme of relationships providing the capacity that many objects can be welded into the real unity of one experience» (105).

cialidad para una división constante) o, a la inversa, resultado de la abstracción del conjunto de acontecimientos concretos en que se establece el vínculo de las *actual entities* (entidades actuales) con las que las precedieron[201].

El atomismo de Whitehead, en el que una multiplicidad de acontecimientos constituyen la base de todo lo real, se enfrenta, con todo, a las mismas dificultades que Platón había opuesto ya en la conclusión del *Parménides* (165es) a toda forma de atomismo metafísico: si lo uno no es, lo que se diferencia de él no puede ser ni una sola cosa ni una multiplicidad de ellas, de tal forma que ya no podría haber nada en absoluto. Una multiplicidad de unos es una multiplicidad de lo mismo (en el sentido del uno abstracto) y también una multiplicidad en que los múltiples se relacionan unos con otros, formando así partes de un todo. Si no constituyeran una totalidad, tampoco podrían pensarse como el mismo uno. Es decir, en todos los casos es necesario presuponer una unidad que los comprenda, so pena de no poder concebir en absoluto los átomos como unidades.

Al parecer, Whitehead no se enfrentó a esta dificultad fundamental en ninguno de sus escritos, aunque en *Adventures of Ideas* (1933) examinó diferentes modalidades de atomismo[202], al par que criticaba el modelo doctrinal que, con origen en Demócrito, Epicuro y Lucrecio, había terminado por cuajar en el atomismo propio de las modernas ciencias de la naturaleza. La crítica de Whitehead es que los átomos se relacionan aquí sólo externamente, por azar o de acuerdo con leyes externas a ellos mismos. En contra de este punto de vista, Whitehead había afirmado ya en *Science and the Modern World* (1925) que cada acontecimiento está internamente relacionado con los que le preceden, a saber, por medio de relaciones constitutivas para el acontecimiento en cuestión[203]. La hipótesis de una *internal relation* presupone, según Whitehead, lo «subjetivo» de cada acontecimiento como integración espontánea de la multiplicidad de relaciones en que se encuentra[204]. Vistas co-

201. Como en *The Concept of Nature* (1920), 74ss en la edición de 1964.

202. A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (1933), Mentor Book edition, 125s. Traducción alemana, *Abenteuer der Ideen* (1971), traducción e introducción de E. Wiehl, 251s (versión cast.: *Aventuras de las ideas*, CGFE, Buenos Aires 1961)

203. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 98, cf. 115.

204. *Ibid.*, 115.

mo actos de esa subjetividad, las *internal relations* que constituyen el acontecimiento reciben el nombre de «aprehensiones» (*prehensions*), es decir, aprehensiones integradoras de todos los fenómenos del universo en los que el acontecimiento toma parte y con los que tiene, además, que relacionarse por sí mismo[205].

En principio, la teoría whiteheadiana de la vinculación interna de cada nuevo acontecimiento con los que le preceden aparenta superar las unilateralidades del atomismo clásico. Como cada nuevo acontecimiento tiene que «aprehender» todos los acontecimientos con que se topa en el universo y asumirlos como suyos, la totalidad constituida por estos últimos parece tener en cuenta el carácter relativo de cada acontecimiento individual. Sin embargo, para Whitehead el universo (o el continuo espacio-temporal) no precede a los acontecimientos individuales en la forma de un todo real, sino que son siempre estos últimos quienes tienen que integrar en un todo las múltiples relaciones que establecen[206].

El parecido que la concepción de Whitehead guarda con la monadología leibniziana no es fruto de la casualidad. Son muchos los pasajes en que Whitehead alude de manera explícita a los vínculos entre sus ideas y las de Leibniz. Whitehead declaró haberse limitado a concebir las mónadas como acontecimientos, sustituyendo la tesis leibniziana de que «las mónadas no tienen ventanas» –por carecer de relaciones mutuas– por la de que están constituidas por sus relaciones internas con los acontecimientos que las preceden[207]. Sin embargo, estas modificaciones fueron acompañadas de la renuncia a aquel elemento que en Leibniz servía para compensar el pluralismo de las mónadas: la idea de que cada una de ellas es el reflejo de la unidad del universo fundada en la Mónada Divina. En Leibniz, ésta es la forma en que la unidad del universo precede a cada una de las mónadas, haciendo posible la concordancia de todas ellas. En Whitehead no hay lugar a nada parecido. Aquí, cada acontecimiento individual tiene que engendrar a partir de sí y por medio de su subjetividad la uni-

205. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 71s. En esta obra, el concepto de *prehension* ocupa un lugar central, mientras que la discusión de la diferencia entre relaciones internas y externas pasa a un segundo plano.

206. En este sentido, dice Whitehead: «...every actual entity springs from that universe which there is for it» (*Process and Reality*, 124).

207. Cf. A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, 68, así como Id., *Adventures of Ideas*, 138.

dad de su mundo respectivo. También en Whitehead Dios es el último garante de la unidad del universo[208]. Pero este Dios no se sitúa frente al universo como su creador[209]. En su «*primordial nature*» (naturaleza originaria) es sólo el lugar de todos los «*eternal objects*», es decir, de todas aquellas posibilidades de que los fenómenos tienen necesidad para realizarse en la medida en que pueden asumirlas en su autoconstitución. Dios ofrece a cada acontecimiento individual las posibilidades que son relevantes para su autorrealización. Éstas adoptan la forma de un *initial aim* (meta inicial), pero quien decide realizarlas, así como la manera en que hacerlo, es el fenómeno en su «subjetividad». Como cualquier otra *actual entity*, Dios está obligado a aprehender la totalidad de los restantes acontecimientos. Pero siendo eterno, al hacerlo integra en su «*consequent nature*» (naturaleza consecuente) la totalidad del universo en una unidad definitiva[210]. En la filosofía de Whitehead Dios es el creador del universo sólo en este sentido. Es decir, Dios no es el autor de la existencia de cada uno de los acontecimientos individuales, sino que éstos deben antes bien ser concebidos como creadores en su «subjetividad» misma.

Aquí se encuentra también la principal dificultad con que han tropezado los teólogos cristianos –sobre todo los norteamericanos– en su deseo por servirse de la filosofía de Whitehead como base para una reestructuración de la teología cristiana[211]. El atractivo que esta filosofía exhala para la teología es fácil de entender, pues permite pensar la realidad de Dios en combinación con un concepto de universo capaz de satisfacer los requisitos planteados por la moderna comprensión científica de la realidad. La «filosofía procesual» acierta plenamente cuando juzga que ambas ideas, mundo y Dios, pertenecen a una misma categoría, y vuel-

208. Para la teoría whiteheadiana de que Dios es «el principio de la concretización» de lo posible en los acontecimientos singulares, cf. M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozessdenken nach Whitehead* (1981), 109s; para más detalles, J. Cobb, *A Christian Natural Theology based on the Thought of Alfred North Whitehead* (1966), 135-175.

209. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 519-533, en especial, 528: «It is as true to say that God creates the World, as that the world creates God», y 526: «He does not create the world, he saves it...».

210. *Ibid.*, 523s.

211. Cf. el magnífico resumen de la «teología procesual» norteamericana ofrecido por M. Welker, *Universalität Gottes und Relativität der Welt*, 138-202.

ve a hacerlo al señalar que el subjetivismo introducido en la teología por la experiencia pietista corre el riesgo de que con la realidad del mundo se le desvanezca también la realidad de Dios. Pero esto no debe permitir que nos engañemos con respecto a que el Dios de Whitehead no es idéntico al Dios creador de la Biblia y la fe cristiana, porque no es quien crea los acontecimientos individuales, sino sólo el acicate para que éstos se creen a sí mismos[212]. Sin duda, la filosofía procesual de Whitehead abre una nueva perspectiva, desde la que es posible comprender la creación del mundo no sólo como una *creatio continua*, sino también como la integración en la creación del universo –que sin embargo sólo alcanzará su plenitud escatológicamente– tanto de la libertad de las criaturas como de su respectiva contribución productiva a la formación de su mundo. Pero si, continuando por esta vía, Dios debe también ser concebido como el creador de todas y cada una de sus criaturas, es necesario someter a una profunda revisión los fundamentos en que se apoya la filosofía de Whitehead, en particular su idea de la «subjetividad» de los acontecimientos individuales.

Este principio básico de la «metafísica» de Whitehead hunde sus raíces en la psicología de William James, a quien Whitehead alabó como un pensador revolucionario y confesó deber buena parte de sus reflexiones[213]. La concepción que James tenía del yo se aparta bastante de la idea kantiana de un sujeto «estable y permanente», que como tal constituiría el supuesto de la unidad en nuestra conciencia de toda multiplicidad empírica. Para James, el yo es más bien una magnitud momentánea, aunque relacionada con los yos momentáneos que la precedieron, que tiene que integrar en sí junto con ellos la conciencia del mundo a éstos vinculada. El paralelismo con la idea whiteheadiana de una sucesión de acontecimientos obligados a constituirse a sí mismos a través de su relación con los acontecimientos precedentes es asombroso, por lo que es plausible suponer que la teoría whiteheadiana

212. La más importante contribución a una conciliación entre la teología filosófica de Whitehead y la fe cristiana en la creación la ha realizado J. B. Cobb, *God and the World* (1969).

213. Cf. el apéndice de W. Pannenberg a *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988), 80-91. Para *The Principles of Psychology* (1890) de W. James, reeditada por G. A. Miller (1983), cf. las explicaciones de W. Pannenberg en *Antropología en perspectiva teológica*, 271ss.

de la subjetividad de los acontecimientos responde a una generalización de las tesis psicológicas de James. Esta hipótesis vuelve a corresponderse con la definición que el mismo Whitehead propuso de las tesis metafísicas como el producto de una generalización[214]. En este sentido, es posible interpretar la filosofía procesual de Whitehead y el vitalismo bergsoniano como la versión ampliada –en forma de filosofía de la naturaleza– de un hallazgo primitivamente antropológico. En Bergson, el que suministrara el modelo para la comprensión de los hechos naturales, es la experiencia temporal de la *durée*; en Whitehead es el carácter de acontecimiento momentáneo que tiene el yo. De esta suerte, mediante la idea de la necesidad que tiene todo acontecimiento de relacionarse con los precedentes e integrar esa relación en la constitución de su identidad propia –en analogía a la identificación de los yos de James con sus predecesores–, Whitehead ha seguido aferrado a la concepción bergsoniana de la continuidad de la experiencia del tiempo en la simultánea manifestación de algo nuevo en cada instante, aunque introduciendo en ella una mayor riqueza de matices.

Con todo, las dificultades del atomismo para explicar la relación que se establece entre los fenómenos partiendo simultáneamente de la hipótesis de que la realidad última está constituida por una multiplicidad de átomos siguen sin hallar solución. Para encontrarla, ¿no sería necesario presuponer que el todo constituye una unidad, así como que ésta no sólo antecede a las partes sino que es quien posibilita sus relaciones recíprocas? ¿Y no equivaldría esto último a reconocer que es tan real como los acontecimientos individuales?

A diferencia de Whitehead, el punto de vista del primado del todo sobre las partes constituye el rasgo característico del pensamiento de Samuel Alexander. Como el Kant de la estética transcendental, Alexander juzgaba imposible pensar una parte del espacio o un momento del tiempo sin a la vez dar por supuesto un tiempo y un espacio infinitos[215]. Por ello, en cuanto instantes

214. A. N. Whitehead, *Process and Reality*, 72, cf. 11.

215. S. Alexander, *Space, Time ad Deity* (1920, 1966) I, 38ss y 147: «*...infinite Space precedes any finite space*» (cf. 42). De todos modos, a diferencia tanto de S. Clarke como de Kant, Alexander no consideró que este espacio infinito debiera ser concebido como indiviso, a diferencia del espacio infinito de la geometría (cf. 147). Para S. Clarke, cf. las explicaciones de W. Pannenberg en *Systematische Theologie* 2 (1991), 106s y 109.

puntuales, los acontecimientos no pueden concebirse sino como restricciones del espacio-tiempo infinito. Esta última conclusión vuelve imposible que un atomismo de acontecimientos pueda representar la última verdad metafísica. Sin embargo, Alexander no siguió a Kant en la reducción del tiempo y el espacio infinitos a la categoría de meras formas subjetivas de la intuición[216], por lo que terminó por encontrarse muy cerca de la filosofía de Spinoza, aunque ahora dinamizada por el espíritu de la filosofía procesual: en su evolución, el universo natural se encuentra todavía a medio camino en el proceso de integración de su multiplicidad, de la que la conciencia humana constituye una mera prefiguración, una forma sólo provisional, y no su figura definitiva. Para esa figura consumada de la integración de la multiplicidad natural Alexander reservó el nombre de «*deity*» (deidad). La *deity* tiene el significado de una participación en lo divino, pero ésta es todavía diferente de Dios mismo como creador del universo[217].

La filosofía vital de Bergson buscó asimismo su coronamiento en la idea de Dios, en este caso dentro del marco de una filosofía de la religión a la que Bergson consagró la última de sus obras[218]. Bergson distinguió aquí una forma dinámica y una forma estática de religión. La función que cumple la religión «estática» es fortalecer los deseos de vivir en el seno de la colectividad de los mismos individuos que saben de la muerte y de lo transitorio de sus vidas[219]. La religión «dinámica» de la mística y el cristianismo trasciende este propósito, uniendo al ser humano con el amor divino, el cual es el origen de la evolución creadora del universo[220] tendente a la transformación de la vida ligada a la materia y, por tanto, a la condición mortal.

Las filosofías procesuales de nuestro siglo confirman cada una a su modo el *dictum* de Helmuth Plessner a propósito de la

216. S. Alexander, *Space, Time and Deity*, 39 nota 1.

217. *Ibid.*, II, 397. Aunque Alexander escribió que el espacio-tiempo es la «carne» de Dios (399), optó por abrazar una postura teísta en lugar de panteísta (394). En ella Dios es inmanente al mundo (395) sin ser una parte de él.

218. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), trad. alemana en el volumen *Materie und Gedächtnis und andere Schriften* (1964), 247-489.

219. *Ibid.*, 361, cf. 344 y 406. Bergson opinaba que la religión, «en cuanto coextensiva con nuestra especie», tiene que formar parte del ser del hombre (380).

220. *Ibid.*, 438, 441s, cf. 428.

íntima relación existente entre el concepto de mundo y la idea de lo absoluto: «Abandonar esta idea significa... abandonar la idea del mundo uno. Una cosa es decir que se es ateo. Otra serlo»[221]. Con ello queda señalada la importancia de la idea de mundo para la teología. ¿Por qué, según Lutero, cree un hombre en Dios Padre? Porque «si no, no habría nadie que supiera crear los cielos y la tierra»[222].

221. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928, [2]1965), 346.

222. M. Lutero, *Grosser Katechismus* (1529), aclaraciones al artículo primero (BSLK 647, 425s).

12

Teología y filosofía hoy

1. *Hombre y religión*

Comprender al hombre se convirtió en una cuestión fundamental para la Edad Moderna desde el siglo XVII, o lo que es lo mismo, desde que la religión cristiana perdió su validez incuestionada como fundamento de la sociedad y de la conciencia cultural a raíz de la división religiosa de la cristiandad occidental. El primero en acertar a ver toda la trascendencia de este proceso para la historia cultural de la civilización occidental fue Wilhelm Dilthey. Con todo, en la filosofía de la Edad Moderna temprana la antropología constituyó, al menos en principio, un mero punto de partida para reconstruir de una forma puramente filosófica, es decir, independientemente de las controversias entre las distintas confesiones, el concepto de mundo sobre la idea de Dios. En este sentido, John Locke se condujo de una manera conservadora al seguir atribuyendo esta función a la religión cristiana revelada. En el caso de Hume y de Kant se abrió camino una mayor concentración en la experiencia y en la subjetividad humanas, aunque todavía sin enfrentarse directamente a la religión, y Hegel volvió a asumir la tarea de reconstruir el concepto de mundo a partir de la idea de Dios, a la que dio su figura consumada, definitiva y clásica. Fue sólo en la reacción contra Hegel como la fundamentación de la conciencia filosófica sobre la antropología alcanzó un nuevo y afilado cuño, orientado al primado de lo objetivo y de rasgos marcadamente contrarios al primado de la idea de Dios. En esta forma agudizada, el giro antropológico sigue constituyendo la base de la conciencia filosófica de nuestros días.

Es éste un hecho que en nada cambia el que sobre esta base se haya llegado a justificar la religiosidad del hombre como una cuestión específica e irrenunciable de la forma humana de existencia, ya sea en el pensamiento de Max Scheler, la antropología de Helmuth Plessner o la filosofía existencial de Karl Jaspers y Henri Bergson.

En la actualidad, también la teología cristiana está obligada a tomar la antropología como base a la hora de probar la validez universal de la fe cristiana, aunque dicha base no es suficiente para llegar a cerciorarse de la verdad de la idea cristiana de Dios y de la revelación. De querer afirmarse la verdad del Dios cristiano, es indispensable que el mundo y la historia puedan cuando menos concebirse como obra y creación suya. Pero el hombre forma parte del mundo y de la historia del mundo, por lo que la antropología es la cuestión primera y más próxima, y es con referencia a ella que se ha de probar la validez universal de la fe en Dios. Si Feuerbach tiene razón y la fe en Dios no forma parte de la naturaleza del ser humano, sino que la religión tiene su nacimiento en una mala comprensión de aquélla por el hombre en la forma de una fantasmática duplicación de su propia conciencia, huelga seguir preguntándose por la verdad de la comprensión religiosa de Dios y, como consecuencia, también del cristianismo. Hay aquí un fallo anticipado con respecto a la verdad de la teología cristiana, aunque éste no constituya ni mucho menos un juicio definitivo sobre la aspiración a la verdad de la fe cristiana. Pero ya no es suficiente con argumentar, como Schleiermacher en los *Discursos*, que la religión posee «una provincia propia» en el ánimo, pues esta declaración, de dejarse relativizar psicológicamente en el sentido de Feuerbach, diría ya bien poco. En este sentido, Hegel tenía razón cuando criticaba el subjetivismo de la experiencia schleiermacheriana de Dios. El concepto schleiermacheriano de la intuición religiosa de Dios (en el segundo de los discursos) debe interpretarse cartesianamente como el primado de lo infinito sobre –y en– toda aprehensión de lo finito, para así poner de relieve el núcleo objetivo todavía válido de la argumentación de Schleiermacher. Pero, a su vez, el examen cartesiano de la naturaleza de la conciencia humana está necesitado de un fundamento más amplio, el cual vendría procurado por la comprensión del modo de ser específico del hombre como ser viviente. Este fundamento está dado en la definición scheleriana y plessneriana del

hombre como un ser «abierto al mundo» y determinado excéntricamente tanto en lo tocante a su modo específico de comportarse como en lo relativo al substrato corpóreo de dicho comportamiento. De este modo, se accede a una base antropológica que da cuenta, a la vez que reserva un espacio propio a cada uno de ellos, tanto del punto de vista cartesiano de que toda percepción finita esta condicionada por una intuición del infinito anterior a ella, como del concepto schleiermacheriano de intuición religiosa o de la idea fichteana de la imposibilidad de que el yo pueda constituirse a sí mismo en su autoconciencia. A ello se añadirá a continuación la tesis hegeliana de lo ineludible de que el yo finito que cifra todo sobre sí mismo haga de sí un absoluto, así como la demostración kierkegaardiana de la desesperación a que está abocada la vida que gobierna su propio su transcurso partiendo de dicha base[1]. Aunque en comparación con el estado de esta discusión tras la intervención de los jóvenes hegelianos, Kierkegaard pecó de dogmático al introducir en la argumentación la antítesis entre lo temporal y lo eterno, lo finito y lo infinito, esta debilidad puede subsanarse apoyándose en los descubrimientos de Descartes y, sobre todo, de Hegel. En conjunto, de este modo disponemos de una base fenoménica lo suficientemente amplia, además de profundamente enraizada en la historia de la filosofía reciente, como para poder enfrentarnos con buenos argumentos a aquella interpretación –Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, Sartre, etc.– que niega que la temática religiosa forme parte constitutiva de la naturaleza humana.

2. *Teología filosófica y religión histórica*

Si teología y filosofía coincidieran en afirmar que la temática religiosa tiene una significación fundamental para la naturaleza de la esencia del hombre, ¿bastaría esta coincidencia para que fuera posible edificar nuevamente una teología filosófica, es decir, un concepto filosófico de Dios? Hay buenas razones para dudar de que así fuera, razones que no hacen sino multiplicarse si se tienen presentes las condiciones que presidieron el nacimiento de la teología filosófica en la Antigüedad, su función en la simbiosis

1. Sobre las implicaciones religiosas, cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993.

medieval entre filosofía y teología y la función de la teología filosófica entre los siglos XVII y XIX.

La antigua filosofía griega nació como una crítica a las tradicionales representaciones religiosas de Dios. A contracorriente de la tradición mítica, los filósofos creyeron que la filosofía era la primera en enseñar la verdadera naturaleza de lo divino en cuanto origen de la unidad del cosmos. El que la filosofía no sólo apareciera como una interpretación crítica de la tradición religiosa, sino como una alternativa a ella, va estrechamente unido al monoteísmo que los filósofos opusieron a las religiones populares politeístas, pero también a una cierta ingenuidad en lo relativo a la historicidad de la religión y de la filosofía misma, en la que no se vio sino un aspecto inesencial en relación con esta última.

Para el cristianismo, el monoteísmo de los filósofos ya no podía seguir apareciendo como una alternativa a la religión histórica, sino a lo sumo como una mera preparación para ésta o como su superación. La primera alternativa se tradujo en el modelo de la concepción medieval de la teología filosófica como un escalón previo, constituido por el conocimiento natural de Dios, al conocimiento obtenido por revelación propio del cristianismo. Este modelo encerraba contradicciones internas, porque medida de acuerdo con su origen histórico y fisonomía propias la teología natural de los filósofos no apuntaba a su perfeccionamiento por una revelación sobrenatural, sino a la comprensión racional de todo cuanto constituyera la naturaleza de la divinidad. Esta contradicción se vio agudizada cuando la autoridad del cristianismo como fundamento en que se asentaban sociedad y cultura se vio debilitada con la escisión de la Iglesia occidental. A partir de este momento, es decir, a partir de Descartes, la renovación de la teología filosófica se vio unida a la aspiración a reemplazar a la teología cristiana en su función de ofrecer a la conciencia pública cultural una base universal de expresión. A causa de los enfrentamientos entre las distintas confesiones, la teología cristiana ya no podía seguir cumpliendo esta función de forma que a la vez satisficiera con la suficiente plausibilidad el juicio de la razón. Desde Descartes hasta Hegel, los sistemas metafísicos buscaron substituir a la teología en el cumplimiento de esta función. Pero este intento llegó a su fin con el descubrimiento de la historicidad de la vida humana y los sistemas culturales, es decir, desde Herder y con toda seguridad desde Hegel.

Hegel fue consciente de no haberse limitado a substituir la religión histórica por una teología filosófica, sino de elevar aquélla a su concepto. Se daba de este modo una nueva relación entre la filosofía y la religión: la primera permanece en todo momento referida a la segunda, cuyo contenido sólo puede elevar al concepto, es decir, no es completamente autónoma con respecto a ella. Evidentemente, Hegel concibió ese llevar-al-concepto como la *elevación* de la religión al concepto filosófico, a la que iba ligada la ambigüedad de que el conocimiento filosófico pudiera ser concebido pese a todo como un conocimiento que se funda en la razón absoluta y puede por ello ser entendido como una forma de conocer la verdad por completo autónoma. La teoría hegeliana que se sigue de su concepción lógica de la Idea absoluta como una realidad que se realiza a sí misma casa difícilmente con su idea de que la teología filosófica permanece vinculada al estadio religioso anterior a ella. Este punto de vista debería haber llevado a Hegel a concluir que la reflexión filosófica no puede asumir por completo, y aún menos superar, sus presupuestos históricos en la religión que la precede. Con ello Hegel se hubiera visto obligado a confesar que la reflexión filosófica, al permanecer ligada a su punto de partida en la verdad de la religión, es una reflexión finita y provisional. Es muy probable que la filosofía hegeliana no se hubiera visto entonces apeada de su pedestal por la generación posterior, quien ya no habría podido recurrir a la finitud de su propio punto de vista en su reacción contra ella. Pero, sea como fuere, del haber penetrado con la mirada en el hecho de que la religión histórica que precede a la reflexión filosófica sobre el absoluto condiciona decisivamente el modo en que ésta tiene lugar se sigue que, al ocupar el lugar de una teología filosófica puramente racional, la filosofía sólo puede formular los supuestos de una representación de Dios y una filosofía de la religión adecuadas a la función del Uno absoluto. En otras palabras, la reflexión filosófica sólo es posible como reflexión sobre el contenido de verdad de la religión histórica que la antecede.

Esta reflexión sobre la religión que precede a la filosofía no tiene por qué tener la forma de una exposición en la que las representaciones religiosas de la divinidad no vayan más allá de un mero reflejo de los miedos y anhelos del hombre. La filosofía de la religión puede responder en serio a la llamada de la religión a una (auto)revelación de la realidad divina reflexionando sobre la

referencia contenida en la naturaleza humana y todo lo finito a esa realidad que las supera y de la que las religiones se hacen cuestión. La filosofía puede seguir examinando si las afirmaciones religiosas sobre la divinidad hacen justicia a las funciones a ella atribuidas, como ya hiciera la crítica religiosa en los comienzos de la filosofía griega y como hizo el mismo Hegel al hacer del concepto de infinito verdadero el criterio con el que juzgar el discurso teológico-cristiano sobre la infinitud de Dios. La filosofía puede desarrollar los criterios con que juzgar la plausibilidad de las aspiraciones religiosas a la verdad sin tener por ello que presentar una teología filosófica como alternativa a la tradición religiosa. No hay razón para que su relación con una determinada tradición religiosa sea sólo de carácter crítico, ya que puede colaborar comparando tradiciones diversas, a diferencia de una teología comprometida con una sola tradición determinada y que se limita a dar razón de sus pretensiones de verdad. De aquí se sigue, finalmente, una mirada a las diferencias entre una posible filosofía de la religión, que se plantea la pregunta por la verdad de las diferentes tradiciones religiosas, y la teología de una religión concreta, incluida la teología cristiana. Por otro lado, la teología cristiana deberá esforzarse en esclarecer las pretensiones de verdad de la fe cristiana, de tal manera que la comprensión cristiana de Dios responda a los criterios formulados por la crítica filosófica, al menos en la medida en que éstos resistan a su examen. En cualquier caso, hay aquí una renuncia a una teología filosófica autónoma puramente racional, pues ésta cobró figura sin dar cuenta de la historia religiosa de la humanidad. Expresión de un estadio de la conciencia filosófica que ya ha sido superado, la filosofía careció en ella de la conciencia de los presupuestos históricos de su propio pensamiento.

3. *Concepto de mundo e idea de Dios*

En la época de las ciencias positivas la filosofía sigue teniendo ante sí como tarea proporcionar una orientación reflexiva y comprehensiva sobre la vida consciente (Dieter Heinrich). De ella forman parte no sólo los problemas de la autoconciencia y de la fundamentación de la autoconciencia, sino también la conciencia de la experiencia en su más amplio sentido, es decir, tan-

to en el ámbito de la intersubjetividad como en el de la conciencia del mundo. En la medida en que es propio de la reflexión filosófica preguntarse por el todo de la vida consciente, también cuenta entre sus atribuciones desarrollar un concepto de mundo que represente la esencia última de la realidad que va haciéndose objetiva a nuestra experiencia, con independencia de que la idea del mundo como un todo supere siempre los límites que de hecho jalonan nuestro horizonte de experiencias. A causa de esta relatividad del horizonte mundanal, la filosofía puede ocuparse de la unidad del todo del mundo como una mera idea, en el sentido que dicha expresión tenía en Kant, pues es precisamente el todo del mundo el que transpone la finitud de toda experiencia. Lo cual no ha impedido que el universo de la moderna ciencia cosmológica se haya convertido en objeto de la construcción de teorías científicas desarrolladas a partir de la base que ofrece el estado actual de nuestros conocimientos.

La necesidad que el intento filosófico por cerciorarse de la unidad de la vida consciente tiene de un concepto de mundo reviste especial importancia para la teología a causa de la interrelación existente entre el concepto de mundo y la idea de Dios. Esto es así por dos razones. La primera, porque el Dios uno debe concebirse como el origen y el creador del mundo. La segunda, porque a la vista de la multiplicidad de sus manifestaciones la unidad de este último no puede comprenderse sino a partir de un fundamento de dicha unidad. He aquí por qué la comprensión del mundo lleva al concepto de Dios, así como a la inversa. Si concebimos el mundo como un orden que una vez dispuesto no ha experimentado cambio alguno en su evolución, el Dios que concibamos como creador de este mundo ofrecerá un aspecto muy distinto de Dios creador de un mundo inmerso en un proceso histórico encaminado hacia un futuro todavía abierto. Si, por el contrario, Dios es pensado como el origen libre del mundo, como un creador que ha engendrado el mundo libremente y no siguiendo una necesidad de su naturaleza, entonces nuestra comprensión del mundo destacará la idea de la contingencia de su ser tanto como un todo como en sus más minúsculos detalles. Ejemplos de ello son tanto el enfrentamiento de la primitiva teología cristiana con la idea platónica del nacimiento del cosmos, como el enfrentamiento de la teología cristiana de la Alta Edad Media con la filosofía árabe a propósito de lo contingente del origen del mundo,

así como la postura de Kant en contra de la doctrina leibniziana según la cual el universo fue engendrado de acuerdo con el modelo previo fundado en la sabiduría divina. La cuestión de la contingencia del todo y de cada uno de los acontecimientos aislados que componen el mundo sigue revistiendo una importancia fundamental para las actuales relaciones entre la teología y el concepto de mundo. Hay aquí una coincidencia entre dicho concepto y la constitución ontológica de las realidades particulares.

La idea de contingencia tiene su mejor traducción en una comprensión de la realidad última de las cosas como *acontecimientos*, tal y como sucede en la filosofía de la naturaleza de Alfred North Whitehead. En oposición a la teoría aristotélica de la substancia, de ella se sigue la historicidad de la identidad de todo cuanto existe. Es éste un punto de vista que Whitehead comparte con Dilthey, a pesar de que este último llegara a él a partir de supuestos muy distintos, como son el examen de la historicidad de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo y el análisis de la historicidad de todo aquello que le sucede. Como Dilthey o como el fundador de la filosofía procesual, Henri Bergson, Whitehead partió de la experiencia humana, en la que vio la clave para la comprensión del mundo y de la realidad extrahumana. En el caso de Whitehead, su punto de partida fue probablemente la psicología filosófica de William James, que Whitehead generalizó en una teoría de la subjetividad de todos los acontecimientos elementales. Esta generalización procede en Dilthey desde el análisis de la historicidad de la experiencia individual hasta la comprensión de la historia como un todo, que sin embargo no incluye el acontecer de los hechos de la naturaleza. Como filosofía de la vida, su filosofía estaba pese a todo emparentada con la de Bergson, el cual sí dio el paso que va desde una filosofía de la vida a una filosofía de la naturaleza. Por su parte, la ontología whiteheadiana de la subjetividad de los acontecimientos necesita ser completada por el análisis diltheyano de la historicidad de los procesos experienciales, así como por el punto de vista, compartido por Alexander y Bergson, del primado ontológico del todo sobre las partes.

Estos diferentes impulsos están todos ellos internamente emparentados por la unión de ser y tiempo, a diferencia de la atemporalidad de las formas esenciales de Aristóteles. Su combinación podría dar lugar a un concepto filosófico de mundo que

describiera éste como un proceso encaminado hacia el futuro, el cual sería quien verdaderamente decidiera sobre la esencia de los acontecimientos individuales y sobre el sentido del mundo como un todo. Este concepto de mundo estaría quizá en disposición de unir el actual modelo científico de un universo en expansión con la idea platónica de que el futuro del Bien constituye el fundamento de todo cuanto sucede, así como con la escatología cristiana, y ello quiere decir aquí: con la comprensión cristiana de Dios como quien gobierna la historia de la creación a partir del futuro de su Reino. A esta última parecía apuntar ya la idea plotiniana, característica de su concepción de las relaciones entre el tiempo y la eternidad, de que ésta custodia en sí misma la totalidad de lo separado en el tiempo, de tal manera que el futuro es la dimensión por la que la eternidad ingresa en el tiempo. Con ella se corresponde a su vez la comprensión del espacio como la dimensión en que Dios es simultáneo a sus criaturas, y en la que Dios reserva a cada una de ellas un ser autónomo junto al suyo y en sus relaciones mutuas.

De este modo, quedan indicadas nada más que algunas de las posibles cuestiones en que es posible establecer una relación entre la teología y la filosofía a propósito de la correlación existente entre la idea de Dios y el concepto de mundo. Dicha correlación puede seguir constituyendo un tema filosófico siempre que la filosofía no se limite a formular la idea de Dios en sentido tradicional y, concentrándose en la creación de un concepto filosófico del mundo que incluya asimismo las pertinentes reflexiones antropológicas, se entregue también a la tarea de acuñar los *criterios* con que juzgar las representaciones que de Dios o de la realidad absoluta se han hecho las diferentes religiones.

Teología y filosofía coinciden en el esfuerzo por procurar al hombre una orientación sobre su propia realidad y sobre la realidad del mundo como un todo. Por supuesto, siempre es posible dedicarse a la filosofía o a la teología sin tratar al mismo tiempo de realizar o dar cumplimiento a esta tarea. Sin embargo, la filosofía no será plenamente tal ni estará verdaderamente a la altura de su gran pasado si no se entrega a ella, ya que es sólo tratando de cumplir esta misión como salvaguarda su verdadera función, esa función en la que no puede ser substituida por ninguna de las ciencias particulares. A la inversa, la teología no hará justicia a sus verdaderos objetos, Dios y la revelación, si no es ocupándo-

se del creador del mundo y del hombre, y relacionando su discurso sobre Dios con un intento de comprensión global de la realidad de uno y otro. La teología necesita ahí de la filosofía, de sus reflexiones críticas y orientadoras, pero la filosofía necesita también de la teología, pues sin tener en cuenta la religión o la significación que las distintas religiones tienen para la naturaleza del hombre y para la construcción de una totalidad que englobe hombre y mundo –verdadero objeto de la religión–, nunca podrá elevarse a una comprensión verdaderamente global del ser humano y de su lugar en el mundo. La filosofía no tiene ahí que reemplazar a la religión, ni ofrecer en su lugar una teología puramente filosófica. Pero incluso si eso no sucede, filosofía y teología seguirán viendo caracterizadas sus relaciones por grandes tensiones, porque la teología está obligada a pensar la totalidad del hombre y del mundo a partir de Dios y de la revelación, mientras que la filosofía retrocede a un fundamento absoluto a partir de su experiencia del hombre y del mundo.

ÍNDICE GENERAL

Prólogo 11

Introducción 13

1. Observaciones preliminares sobre la función de la filosofía en los estudios teológicos 13
2. El fundamental significado del discurso sobre Dios para las relaciones entre la teología y la filosofía 14
3. El concepto de mundo correspondiente a la idea de Dios y el enfrentamiento entre la filosofía y las ciencias particulares 18

1. Tipos de definición sobre la relación entre filosofía y teología 23
   1. La teología en oposición a la filosofía 24
   2. El cristianismo como filosofía verdadera 26
   3. La filosofía como función de la «razón natural» diferenciada de la revelación sobrenatural 29
   4. Universalidad racional y subjetividad religiosa 34
   5. La elevación de la representación religiosa a concepto filosófico 38

2. La recepción cristiana del platonismo 45
   1. La idea de Dios y la doctrina platónica de los principios . 49
   2. El ideal de vida de la semejanza progresiva con Dios ... 60
   3. Iluminación y gracia 66
   4. Las transformaciones y rectificaciones cristianas de las doctrinas platónicas 69
   5. Persistencia y actualidad del pensamiento platónico 76

3. El influjo de Aristóteles en la teología cristiana 81
   1. Las ideas nucleares de Aristóteles y su relación con Platón 81
   2. Aristóteles en la teología patrística 90
   3. La recepción cristiana de Aristóteles en la Edad Media latina y sus problemas 93
   4. La modernidad y Aristóteles 101

4. La relación del pensamiento cristiano con la filosofía estoica ... 105
1. Origen y rasgos fundamentales del sistema escolar estoico ... 105
2. La teología cristiana y la Stoa ... 108
3. La importancia de los motivos estoicos para la separación de la Edad Moderna del cristianismo ... 118

5. Contribuciones del cristianismo al repertorio de temas de la filosofía ... 123
1. La contingencia del universo y de todo ser finito ... 124
2. La concentración en la individualidad ... 129
3. La comprensión del universo como historia ... 138
4. La valoración positiva del infinito ... 142
5. Repercusiones de la fe cristiana en la encarnación ... 145

6. La emancipación de la cultura moderna del cristianismo ... 149

7. Los nuevos impulsos de la filosofía en los comienzos de la Edad Moderna y su relevancia teológica ... 165
1. La renovación cartesiana de la teología filosófica y los problemas de ella derivados ... 166
2. John Locke y el empirismo ... 182
a) La gnoseología ... 183
b) El conocimiento de Dios comparado con el conocimiento natural y la credibilidad de la revelación cristiana ... 188
c) Locke y el deísmo ... 195
d) Otros efectos de las doctrinas de Locke ... 197

8. El influjo de Kant en la teología ... 201
1. Impulsos teológicos en la evolución de la filosofía kantiana ... 201
a) La idea kantiana de Dios en sus escritos tempranos ... 202
b) El universo como creación ... 204
c) La demostración de Dios a partir de la razón ... 208
2. La antropologización de las funciones metafísicas de Dios en la *Crítica de la razón pura* ... 212
a) La interpretación antropológica de espacio y tiempo en la *Estética transcendental* de Kant ... 213
b) El carácter subjetivo de las funciones del entendimiento y el problema de su validez objetiva ... 217
c) La conversión de la metafísica especial en ideas de la razón ... 221
3. La ética y la filosofía de la religión kantianas ... 224
4. El influjo de Kant en la teología ... 233

a) La recepción supranaturalista de Kant 233
b) El impulso proveniente de la teología del despertar .. 239
c) La interpretación ética del anuncio del Reino 242
d) El tomismo transcendental 245

Los comienzos del idealismo 247
1. Johann Gottlieb Fichte y la disputa del ateísmo 248
a) La filosofía fichteana del yo en la teoría de la ciencia. 248
b) El carácter fundamentalmente práctico de la filosofía fichteana y la polémica del ateísmo 254
2. Los comienzos de Schelling y Hegel 259
3. La relación de Schleiermacher con el idealismo 272
a) Aspectos filosóficos del concepto de religión en los *Discursos sobre la religión* 273
b) La reacción de Schelling y Hegel a los *Discursos* de Schleiermacher 277
c) El sistema filosófico de Schleiermacher y su relación con Schelling y Hegel 283

El sistema hegeliano 291
1. Fundamentos y primera versión 292
2. Filosofía real y lógica 299
3. Reacciones de la teología cristiana a la filosofía de Hegel 312
4. Límites e importancia de la filosofía de Hegel 321

El giro antropológico 331
1. El signo de la filosofía posterior a Hegel 331
2. Los nuevos impulsos de la filosofía tras la muerte de Hegel 340
a) Ludwig Feuerbach y Karl Marx 340
b) Max Stirner y Sören Kierkegaard 343
c) Wilhelm Dilthey y la hermenéutica de la experiencia histórica 346
3. La redefinición de la existencia humana tras la muerte de Dios 355
a) El filósofo del nihilismo 356
b) Heidegger y el existencialismo 366
c) La antropología filosófica 379
4. La aparición de la filosofía de la naturaleza 388

Teología y filosofía hoy 403
1. Hombre y religión 403
2. Teología filosófica y religión histórica 405
3. Concepto de mundo e idea de Dios 408